ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :

MICHEL VÂLSAN

65e Année — Juillet-Août et Septembre-Octobre 1964 — Nos 384-385

LE DÉLIVRÉ ET L'IMAGE DIVINE

L'inconoclasme n'est pas un phénomène nouveau dans l'Inde : dès les temps modernes il y a toujours eu des Hindous, ou soi-disant tels, qui semblaient ne plus vouloir comprendre le rôle véritable de leurs images sacrées ; le souci peut-être d'échapper à des accusations superficielles et humiliantes, voire injurieuses, et de s'aligner avec un moralisme d'autant plus écrasant qu'il est puissamment conventionnel, l'emporte le plus souvent sur les considérations sérieuses. Nous ne pensons pas ici à l'adoption intégrale d'une perspective traditionnelle excluant les images — c'est le cas de l'Islam — au nom d'une façon particulière d'aborder mentalement l'Absolu ; certes, les objections des musulmans contre les images ne se justifient pas directement ou objectivement, c'est-à-dire au point de vue même de l'Hindouisme, mais elles se justifient indirectement ou subjectivement en tant qu'elles se rattachent à une attitude spirituelle d'« abstraction » ; quand cette attitude est pleinement consciente, le « temple d'idoles » — pour parler avec Ibn Arabî — peut symboliser le « cœur » abritant les réalités divines (1). Du reste

(1) Le *hadith* suivant fournit la clef d'une universalité que ne limite aucune question de forme : « Moi (*Allâh*) Je suis, dans la pensée de mon serviteur, ce qu'il pense que Je suis. Qu'il pense donc (à Moi) selon ses plus hautes aspirations ! » — Ce *hadith* est à rapprocher du passage suivant de la *Bhagavadgita* : « Quelle que soit la forme (divine) qu'un croyant quelconque cherche à adorer avec foi, Je (*Krishna-Vishnu*) rends cette foi inébranlable. Animé par cette foi, il (le croyant) s'engage dans l'adoration de cette forme, et ainsi il obtient les choses qu'il désire et que Je lui ai destinées. » (VII, 21 et 22) C'est-à-dire que Dieu affermit la foi dans la mesure où elle est sincère, ce qu'elle ne peut guère être dans n'importe quelle perspective, les chances diminuant selon le degré d'hérésie intrinsèque.

s'il n'y avait eu ni l'idolâtrie arabe ni le souvenir de l'idolâtrie mésopotamienne et méditerranéenne, l'Islam aurait pu se montrer moins exclusif en principe ; mais ce qui compte est la valeur intrinsèque de son attitude, laquelle se rencontre — à titre méthodique et incidemment — au sein des civilisations les plus adonnées au symbolisme figuratif (1). Quoi qu'il en soit, notre critique de l'iconoclasme vise de toute évidence, non une perspective traditionnelle quelconque, mais le fait de subir — le cas échéant — une influence incompatible avec la tradition à laquelle on appartient, à savoir l'Hindouisme puisque nous voulons parler de l'Inde brahmanique ; et c'est moins l'influence musulmane que nous avons en vue ici, — puisqu'elle est assez faible sous le rapport dont il s'agit et en dehors de la conversion pure et simple, — que l'influence occidentale, qui seule implique un reproche « civilisateur » et un « angélisme » protestant (2), et qui seule crée le complexe psychologique correspondant. En un mot, quelle qu'ait pu être dans le passé l'influence de l'Islam sur divers milieux hindous, l'iconoclasme hindouiste du XX[e] siècle est sans conteste possible d'inspiration moderne, d'où précisément son allure mi-scientiste, mi-puritaine.

Dans ce climat mental, il est une opinion qui semble être acceptée comme une sorte d'évidence dans trop de milieux spiritualistes de l'Inde, à savoir que la présence d'un « délivré vivant » (*jîvan mukta*) (3) dans un *ashram* (4) rendrait superflue ou même intolérable celle d'images sacrées et à plus forte raison leur culte, l'image fût-elle celle du Prototype divin auquel le « délivré » se rattache soit par sa méthode,

(1) Les Bernardins et les Zénistes en sont des exemples, dans un sens relatif. — L'Islam tolère plus ou moins — sur un plan profane qui peut exister *de facto* — les images qui « ne projettent pas d'ombre », c'est-à-dire les peintures, à condition qu'elles ne représentent ni Dieu, ni le visage du Prophète.

(2) Les catholiques et les orthodoxes, qui ne s'opposent pas au culte des images ,rejettent évidemment la forme qu'il revêt dans l'Hindouisme ; il y a là une question, non de principe, mais de contenu.

(3) Réel ou supposé, mais là n'est pas la question.

(4) Sorte d'ermitage où habite un gourou et où disciples et pèlerins s'assemblent.

soit même par droit d'« incarnation ». Cette attitude serait plausible s'il s'agissait d'une exclusion purement méthodique motivée par quelque point de vue advaïtin, — de même que le remplacement d'oraisons rituelles par une seule oraison quintessentielle peut se justifier sur un tel plan, — mais le refus des images, dès qu'il prend l'allure d'un ostracisme religieux, voire d'un réflexe rationaliste, est de toute évidence inadmissible dans un monde possédant un art sacré à caractère figuratif.

La fonction véritable des images sacrées est, objectivement, de représenter symboliquement et sacramentalement une Réalité transcendante, et subjectivement, de permettre la fixation du mental sur ce symbole en vue de l'obtention d'une concentration habituelle sur la Réalité envisagée, ce qui peut se concevoir en mode dévotionnel aussi bien qu'en mode intellectuel ou des deux manières à la fois (1). En connexion avec la question du « délivré vivant », nous ajouterons ce qui suit : en réalité et par sa nature, l'image divine est un complément du saint homme et se réfère d'une façon ou d'une autre au Prototype divin qu'elle matérialise et sensorialise : si le saint « est Râma » selon le pôle « Conscience » *(Chit)* d'*Atmâ*, — c'est-à-dire selon la réalité « intérieure » ou subjective, — l'image sacrée correspondante s'identifie à Râma selon le pôle « Etre », *(Sat)* ou selon l'aspect objectif de la réalité, les deux manifestations, l'intérieure et l'extérieure, coïncidant dans la

(1) « Bien que Vichnou soit l'âme interne de tout ce qui existe, Il s'abaisse en entrant dans une image cultuelle *(archâ)*, grâce à la puissance des mantras et à celle des gourous... L'élément igné pénètre toutes choses sans que sa puissance dévorante se manifeste nécessairement ; or, de même qu'elle se manifeste quand on frotte deux morceaux de bois, de même Vichnou, qui pénètre tout et qui n'est point visible à l'homme ordinaire, devient visible dans le symbole grâce au mantra. C'est pour cela qu'il faut adorer Vichnou de tout cœur dans les symboles faits de main d'homme, et conformément à la prescription des Livres sacrés. » *(Padma- Tantra*, III, 26, 2 - 7) — On sait que dans l'Eglise d'Orient, l'icône n'est pas à proprement parler œuvre humaine, qu'elle est plutôt une manifestation du Modèle céleste lui-même. L'icône a été comparée à une fenêtre de la terre vers le Ciel et du Ciel vers la terre ; le fond doré des peintures reflète l'aura céleste, la substance lumineuse qui enveloppe les êtres déifiés, et rejoint ainsi à certains égards le symbolisme de la « lumière du Tabor ».

« Béatitude » (*Ananda*), qui est le troisième élément d'*Atmâ* (1) ; car les deux phénomènes, le saint comme l'image divine, manifestent *Râma*, donc la Divinité. C'est l'élément « Béatitude » qui produit directement la manifestation spirituelle : c'est en effet elle qui transpose le Divin dans le monde phénoménal et qui, par son caractère en quelque sorte dynamique (2), met « en mouvement » — ou fait « rayonner » — ces pôles statiques du « Soi » que sont l'« Etre » et la « Conscience » (3).

A l'objection que c'est le corps même du « délivré vivant » qui manifeste la « forme divine » ou l'aspect « Etre » corrélatif à l'aspect « Conscience » que réalise le sage, il faut répondre que l'image sacrée est beaucoup plus véritablement le corps de cette « Conscience » que le corps humain qui incarne celle-ci, ou qui est censé l'incarner ; seul dans le cas des grands *Avatâras* eux-mêmes, tels Râma, Krishna, le Bouddha, le corps manifeste *Sat* aussi directement que *Chit*, d'où la beauté surhumaine et chargée de surnaturel dont témoignent les récits traditionnels. S'il arrive qu'un saint ou une sainte possède la beauté corporelle, cette apparence est pourtant, dans la plupart des cas sinon dans tous, d'un tout autre ordre et ne rend nullement superflue — dans le cadre dont il s'agit ici — le culte dévotionnel et l'utilisation contemplative de l'image sacrée ; des traits qui sont nécessaires chez l'*Avatâra*, peuvent n'être que contingents chez l'homme spirituellement réalisé.

***

Mais pour que l'image puisse vraiment faire fonction de corps du « délivré vivant », qu'elle puisse être *Atmâ* comme lui, — ou plus précisément, pour qu'elle puisse être *Sat*, « Etre », comme lui est *Chit*, « Conscience », — il faut qu'elle soit conforme aux

(1) Nous nous référons ici au ternaire védantin *Sat ,Chit, Ananda* (*Sachchidânanda*), lequel représente les trois « dimensions » internes d'*Atmâ*.

(2) Car elle est l'*Amor che muove il sole e l'altre stelle*, comme dirait Dante.

(3) On aura reconnu l'analogie de cette doctrine avec la théologie trinitaire.

lois pour ainsi dire cosmiques de la figuration divine. Il importe de comprendre tout d'abord que le but de l'art est, non *a priori* de provoquer des émotions esthétiques, mais de transmettre ensemble avec celles-ci un message spirituel plus ou moins direct (1), donc des suggestions émanant de — et ramenant à — la vérité libératrice. Certes, l'art est par définition même d'ordre formel, et qui dit perfection formelle, dit beauté ; prétendre que l'art n'a rien à voir avec la beauté sous prétexte que son but immédiat est spirituel est aussi faux que d'affirmer au contraire que la beauté est le but exclusif de l'œuvre. La beauté comporte essentiellement un contenant et un contenu : le contenant, c'est la conformité aux lois de l'harmonie, c'est donc la régularité de structure, tandis que le contenu est une manifestation d'« Etre » ou de « Connaissance » ,ou encore de « Béatitude », — ce qui nous ramène au ternaire d'*Atmâ*, — ou plus précisément une combinaison inégale des trois éléments ; ce sont d'ailleurs ces contenus qui déterminent *a priori* le contenant. Parler de beauté « pure et simple », avec une nuance péjorative, est une contradiction dans les termes, la beauté ne pouvant pas ne pas manifester la vérité, ou un aspect ou mode de celle-ci ; si l'harmonie sensible « délivre » à sa manière et sous certaines conditions, c'est parce qu'elle est vérité.

Certains théoriciens d'art — soit dit en passant — sont arrivés à la conclusion, digne de Zénon d'Elée, que la beauté d'un scarabée n'est pas inférieure à celle de l'homme, ni celle d'une baraque à celle d'une

(1) L'art profane, s'il n'est pas de l'art sacré, ne s'identifie pas pour autant à l'art antitraditionnel ; il peut parfaitement, d'une part respecter les règles au moins négatives de l'art universel, et d'autre part assumer une fonction analogue — bien que beaucoup moins centrale sans doute — que l'art sacerdotal ; entre celui-ci et l'art profane, il y a d'ailleurs des modes intermédiaires. Ajoutons encore que chez l'artiste la préoccupation subjective initiale avec telle valeur esthétique — le cas échéant — ne s'oppose nullement à la fonction profonde de l'art ni par conséquent à la perfection spirituelle de l'œuvre, car, toutes choses étant liées, il va de soi que l'émotion esthétique peut véhiculer, comme chez Râmakrishna, une intuition spirituelle, ou même une vérité dont l'artiste peut ne pas avoir conscience, mais qui n'en sera pas moins transmise.

cathédrale, et cela sous prétexte que toute chose parfaite en soi et à son niveau — ou toute œuvre parfaitement « bien faite » — possède toute la beauté dont elle est susceptible ; bref, que la beauté ne comporte des gradations qu'à l'intérieur d'un même genre et non en vertu de la noblesse ou de la bassesse du genre où elle se manifeste, nécessairement du reste puisque, paraît-il, la beauté est là où est la plénitude d'une possibilité, si inférieure soit-elle. C'est oublier — par excès de zèle sans doute — la nature ou la notion même de la beauté : celle-ci est affaire, non seulement de rectitude formelle, mais aussi de contenu, nous l'avons dit, et le contenu de la beauté est la richesse des possibilités et la générosité cosmique, si bien qu'il y a une beauté qui possède ou enveloppe et une autre qui donne ou qui déborde. L'harmonie formelle n'est pas seulement la rectitude d'un carré ou d'un triangle comme le voudraient certaines théories expéditives et frigides, elle est aussi, et essentiellement, la manifestation d'une infinitude interne ; elle l'est dans la mesure même où elle est tout ce qu'elle peut être.

Le but initial de l'art sacré est didactique; qu'il s'agisse d'un catéchisme figuré à l'usage des illettrés ou au contraire d'une doctrine métaphysique ou mystique suggérée par des signes, ce qui ne signifie nullement que les deux choses soient séparées ; l'art sacerdotal veut exprimer un symbolisme soit simple, soit complexe (1), et ce faisant, il transmet en même temps, et inévitablement puisque son langage est formel, une influence de beauté, donc d'« épanouissement » ; s'il recherchait l'harmonie visible pour elle-même, il tomberait dans l'arbitraire et dans cet impasse individualiste et stérile qu'est le naturalisme. Le tort de ce dernier est, non d'ignorer des qualités esthétiques, bien entendu, mais d'abord de manquer de raison suffisante dans la mesure même où il se prend pour une fin en soi, — ou, ce qui revient au même, dans la mesure où il attribue la gloire à

(1) Une image est simple en tant qu'elle représente telle réalité céleste, et complexe en tant qu'elle comporte, le cas échéant, tel ensemble de symboles, se référant par exemple à divers attributs ou fonctions.

l'artiste ou au seul modèle sensible, — et ensuite de violer les règles résultant de la tradition d'une part et de la nature des choses d'autre part. Le naturalisme artistique viole la tradition parce qu'il ignore que le style est une discipline providentielle émanant d'un génie à la fois spirituel et ethnique et se développant selon des lois de croissance organique et dans le climat d'une piété contemplative qui n'a rien d'individualiste ni de prométhéen, et il viole la nature des choses parce qu'il traite, en peinture, la surface plane comme si c'était l'espace à trois dimensions, et l'immobilité de la surface comme si elle pouvait contenir du mouvement ; en sculpture, le naturalisme traite la matière inerte comme si elle était de la chair vivante, puis engagée dans le mouvement, et il lui arrive également de traiter telle matière comme si elle était telle autre, sans égard à l'âme des substances, et ainsi de suite (1). Peindre, c'est donc recréer une vision en l'adaptant à la surface plane et en la réduisant, s'il y a mouvement, au type essentiel de celui-ci ; sculpter, c'est recréer une vision en l'adaptant à la matière inanimée, ou à telle matière, et en la réduisant également, s'il y a mouvement, à telle phase en quelque sorte statique ; c'est en même temps recréer l'objet plutôt que le copier, ou c'est le copier en le recréant suivant une vision intérieure à la fois traditionnelle et personnelle, ou suivant la vie que nous projetons en lui en vertu de notre connaissance, ou encore, suivant la vie qu'il projette en nous en vertu de son contenu ontologique et divin.

(1) Dans une peinture stylisée, une icône par exemple ou une miniature vichnouïte, l'absence de vision tridimensionale et de mouvement ne gêne pas, car la peinture se présente comme telle et non comme un succédané du monde objectif ; elle n'est pas seulement ceci ou cela, elle est avant tout une peinture. Dans l'art naturaliste par contre, l'exactitude objective du dessin et la finesse des ombres renforce l'absence d'espace et de mouvement : les figures sont comme pétrifiées dans un vide sans atmosphère ; dans la statuaire, la matière inerte et l'immobilité créant une impression analogue, le contraste entre le modèle et la copie devient intolérable et confère à l'œuvre quelque chose de spectral. Le naturalisme tient du mensonge et de la magie, mais la réaction contre lui, du moment qu'elle se produit par le bas, donne lieu à des aberrations bien pires, et proprement perverses, exception faite de quelques œuvres, ou de quelques catégories d'œuvres, mais qui ne font pas école.

Avec toutes ces considérations nous voulions insister une fois de plus sur le fait que l'image faisant fonction de complément à l'égard du « délivré vivant », ne peut être « divine » qu'à condition d'être sacrée dans sa forme et par sa genèse, ce qui implique l'observance de règles spirituelles et techniques que seule la tradition peut garantir.

*
**

Parfois, cette notion d'« image » peut s'entendre en un sens plus large, dépassant la question des œuvres d'art : on peut admettre que dans le cas d'un Shrî Râmana Maharshi, c'est la colline sacrée de *Shiva*, le mont Arunâchala, qui fait fonction de symbole permanent du Principe parallèlement « incarné » dans le sage, et qui est ainsi le véritable corps de ce dernier ; inversement, on pourrait dire que le corps du Maharshi est une manifestation humaine d'Arunâchala, du *lingam* terrestre de *Paramashiva*. D'une manière analogue, les disciples d'une Mâ Ananda Mayi pourraient considérer celle-ci comme une manifestation humaine du Gange en tant que « Mère », c'est-à-dire que le culte, dans l'ambiance de cette sainte, pourrait coïncider, en l'absence d'autres supports, avec le culte traditionnel de la Mère *Ganga*. Dans le cas de Râmakrishna, il n'y a pas de doute que l'image le représentant adéquatement, et cultuellement, est celle de la *Shakti*, non sous le seul aspect terrible, mais bien plutôt telle qu'elle est apparue au saint, donc sous l'aspect d'amour maternel et de beauté (1).

(1) « *Kâli* est en vérité *Brahman*, et *Brahman* est *Kâli*. C'est une seule et même Réalité... Quand celle-ci s'engage dans les activités (créatrice, préservatrice, destructive), nous l'appelons *Kâli* ou *Shakti*... Quand il n'y avait ni création, ni soleil, ni lune, ni planètes, ni terre, et que les ténèbres étaient enveloppées de ténèbres, alors la Mère, l'Informelle, *Mahâkâli*, le grand Pouvoir, était un avec *Mahâkâla*, l'Absolu... *Shyâmâ-Kâli* est un aspect en quelque sorte tendre... Elle est la dispensatrice des bien et Elle éloigne la crainte... » (*The Gospel of Sri Ramakrishna*, New York 1942). — « En tant que Mère, Elle (*Kâli*) n'est plus colère et effroyable comme dans sa danse de la mort, mais apparaît à ses fidèles sous une forme majestueuse et gracieuse, et pleine de douceur et d'amour, déver-

Ceci dit, il ne sera peut-être pas déplacé de faire mention ici d'un abus corrélatif à l'iconoclasme, à savoir la dépréciation des *Avatâras* par souci d'exaltation de sages vivants, voire de faux sages : parce qu'on désire mettre en relief la valeur ou les mérites de tel maître contemporain, on ne trouve pas de meilleur moyen que d'affirmer que le personnage est supérieur à Shankara et même à Krishna ou à Vyâsa, dont on énumère alors, avec une absence ahurissante d'instinct spirituel, de connaissance traditionnelle et de sens des proportions, les limitations supposées et les démérites non moins imaginaires ; nous avons dû constater trop de fois, dans des préfaces ou dans d'autres textes consacrés à des gourous, cette sorte d'ignorance et d'outrecuidance à l'égard d'ancêtres spirituels infiniment — et quasi ontologiquement — supérieurs à tout ce que notre âge peut produire ou offrir, et inégalables en raison même de leur degré de manifestation cosmique. Il faut dire que ce genre d'abus est particulièrement typique pour notre siècle, où une psychologie rapetissante et avilissante se mêle à un souci constant de démagogie ; signalons à cet égard la singulière incapacité de se représenter les Apôtres, dont la « simplicité » est confondue avec ce qu'on connaît par expérience et qui n'est qu'un genre de vulgarité. Dans l'Inde, on compare couramment un Ghandi — qui n'en est pas responsable — au Seigneur Bouddha, alors qu'il n'y a là aucune commune mesure, et qu'il n'y en aurait même pas à bien moins de frais.

Mais revenons à la question des images : rien n'est plus divergent, sur le plan des valeurs spirituelles, que la sagesse, qui est intérieure, et l'art, qui est extérieur ; il y a là tout l'écart entre l'essence et la forme. Mais « les extrêmes se touchent », et rien n'est plus proche de la sagesse et de la sainteté que l'art sacré, ou la liturgie, au sens le plus large de ces termes, ce qui explique le prix, nullement disproportionné, que les civilisations traditionnelles attachent à ces disciplines. L'image du Divin, — et nous pensons ici aussi bien à la calligraphie sacrée

sant sa bénédiction sur tout et ouvrant leur entendement. (*Life of Sri Ramakrishna*, Calcutta 1936).

qu'aux *figurations anthropomorphes* (1), — l'image divine, disons-nous, est comme la face visible de la Vérité : elle laisse transparaître, en un langage à la fois *direct* et *gradué*, ce que la spiritualité cache au fond des cœurs.

Le plus grand des miracles est la théophanie, ou autrement dit : il n'y a au fond qu'un seul miracle dont tous les autres dérivent, et c'est le contact entre le fini et l'Infini, ou l'éclosion de celui-ci au sein de celui-là. L'image divine est une cristallisation sacramentelle de cette miraculeuse rencontre, d'où sa fulgurante évidence, semblable à celle du miracle intérieur. Car il n'y a rien dans le monde de plus évident que le miracle.

Frithjof SCHUON.

---

(1) Sans oublier des genres tels que le *mandala* bouddhique, où la géométrie se combine avec la calligraphie et, le cas échéant, avec les figures humaines.

LE VOILE DU TEMPLE (★)

« *Jésus poussa de nouveau un grand cri, et rendit l'esprit. Et voici, le voile du temple se déchira en deux, depuis le haut jusqu'en bas...* » (St Matthieu, 27 v. 50, 51).

Cet événement, qui est attesté par les trois Evangiles Synoptiques, marque la fin du ministère humain du Christ, au sens ordinaire du mot, puisque tout ce qui suit, de la Résurrection à l'Ascension finale, est de l'ordre du miracle. Comme tous les événements sacrés, le prodige qui a eu lieu au moment de la mort du Christ sur la Croix peut être considéré d'un point de vue historique et symbolique à la fois, puisque ces deux aspects ne s'excluent pas l'un l'autre ; dans le cas qui nous occupe, c'est le symbolisme de l'événement que nous considérerons avant tout.

Il est important de rappeler ce que le voile du temple de Jérusalem servait à marquer, c'est-à-dire la limite entre la partie principale du bâtiment sacré (où tous les Juifs étaient admis et qui contenait le chandelier à sept branches et l'autel du sacrifice) et le Saint des Saints qui était vide et où seul pouvait entrer le prêtre qui officiait. A son entrée, le prêtre devait se dépouiller de ses vêtements : vide du lieu et nudité de l'homme sont des indications significatives de ce que le Saint des Saints représentait dans la tradition judaïque, à savoir « les mystères » ou en d'autres mots CELA dont la connaissance informelle et inexprimable ne peut être que symbolisée

(★) *Note de la Rédaction.* — Le présent article traite d'une question qui intéresse la plupart de nos lecteurs et à laquelle les réponses, déjà du temps de René Guénon, furent très divergentes. En le publiant, nous entendons néanmoins, avec l'accord de notre collaborateur, réserver expressément notre avis particulier basé sur celui de René Guénon, que nous ferons d'ailleurs connaître par la suite. — Michel VALSAN.

« apophatiquement » par le vide ou le dépouillement, comme dans le cas qui nous occupe. Esotériquement, cette connaissance ne peut se rapporter qu'à Dieu dans son Ipséité, le Soi Divin qui transcende même l'Etre.

D'autre part, tout ce qui se trouvait en deçà du voile représentait la tradition dans ses aspects les plus exotériques qui sont multiples et formellement exprimables de diverses manières.

Les trois Evangélistes insistent sur le fait que le voile s'est divisé « du haut jusqu'en bas », comme pour indiquer que la rupture a été complète et irrémédiable et que désormais il n'y aurait plus de limite définissable entre le côté « religieux » de la tradition et les mystères ou, si l'on préfère, entre les domaines exotérique et ésotérique ; pour la vue humaine, ils devraient se fondre — ce qui ne veut pas dire, naturellement, que leur interpénétration porterait atteinte à la réalité de chaque domaine dans son propre ordre, mais que toute expression formelle de leur séparation était rendue impossible une fois pour toutes. Pour que cela soit vrai, cela voudrait dire, parmi d'autres choses, que les rites centraux de la tradition doivent être capables de servir cette fin d'ensemble et que, avec quelque « support » spirituel, son contexte seul et non sa forme fournirait l'indication du domaine auquel il appartient dans des circonstances données.

Cela donne la clef de la spiritualité chrétienne en tant que telle : elle commence à partir de là (1). D'ailleurs on peut voir que si l'unicité de la Révélation a eu besoin de recevoir une expression de

(1) Etant donné la nature du sujet de cet article, nous avons dû nécessairement parcourir un terrain déjà exploré par d'autres collaborateurs de cette revue, actuellement ou dans le passé. Notre contribution personnelle consiste surtout en la manière de présenter et de commenter ces informations, ainsi qu'en l'apport d'exemples nouveaux provenant en particulier du monde Mahâyâniste avec lequel nous avons des contacts personnels. Les lecteurs n'auront pas de difficulté à reconnaître ce qui, dans notre texte, recouvre les travaux d'auteurs précédents, et ce qui, étant plus ou moins nouveau, est sous notre seule responsabilité ; c'est pour cette raison que nous n'avons pas considéré comme nécessaire de citer les auteurs, sauf dans des cas où nous avions des raisons spéciales pour le faire.

plus en plus diversifiée parallèlement à la marche descendante d'un cycle cosmique, chaque forme traditionnelle qui dérive de cette nécessité doit s'affirmer, avant tout, dans ces particularités qui la distinguent d'autres formes comparables. Ainsi l'Islam reste la tradition prophétique par excellence ; bien que la fonction prophétique elle-même soit universelle et bien que dans d'autres cas on puisse parler de tel ou tel prophète ou prophètes, chaque fois qu'on fait référence au *Prophète* sans épithète, on veut dire *Muhammad* et personne d'autre. De même, si l'on parle de l'Eveil Suprême avec une majuscule, c'est au Bouddha que l'on pense ; ce qui ne veut pas dire cependant que l'éveil n'appartient pas à tout fondateur avatàrique d'une religion — évidemment cette fonction impliquera toujours la connaissance suprême, mais sa présentation sous la forme d'« éveil total », *sammà sambòdhi,* reste néanmoins la note dominante du Bouddhisme dans un sens que l'on ne retrouve pas dans les autres traditions. En ce qui concerne le Christianisme, c'est *l'*Incarnation qui lui donne sa marque spécifique ; dans tous les autres cas, on ne peut parler que de telle ou telle incarnation ; la force du mot sera relativement plus diffuse. La particularité de la tradition chrétienne, à savoir sa structure éso-exotérique, est étroitement liée à ce rôle omnivalent du Christ comme le Verbe Incarné en qui toutes les fonctions essentielles sont synthétisées sans distinction de niveau.

Si l'on excepte ce caractère spécial qui appartient au christianisme, il est évident qu'une tradition authentique et intégrale ne peut en aucun cas être égalée seulement à ses aspects collectifs et exotériques, à ce que René Guénon appelle son côté « religieux », dans le sens spécial qu'il donne au mot. Quelle que soit la nature du cadre formel, la présence (latente ou explicite) de l'élément ésotérique est nécessaire, autrement la tradition en question serait « sans cœur », pour utiliser une expression tibétaine usuelle. Pareillement, une tradition ne peut jamais être réduite à un ésotérisme seul : d'où l'insistance de Guénon sur la nécessité de s'attacher à un exotérisme orthodoxe, conseil que ne jugent pas bon

de suivre tous ceux qui invoquent le nom de Guénon ; un ésotérisme qui essaierait de subsister en dehors de son cadre exotérique normal serait comme un cœur sans corps, pour reprendre la même comparaison. Cette dernière erreur est typique de nombreux mouvements néo-spiritualistes qui ont vu le jour en Inde et ailleurs récemment.

En comparant quelques-unes des principales traditions, on peut étudier avec profit différentes manières d'effectuer la relation « mystères-religion » ou « ésotérique-exotérique » ; par exemple, dans la tradition islamique, où les deux domaines sont définis avec une clarté particulière, « le voile du temple » a été présent depuis les origines et reste intact jusqu'à maintenant ; la Loi (*sharî'ah*) et l'Esotérisme (*taçawwuf*) remontent tous deux au Prophète même. C'est pourquoi les dispositions islamiques ont été si souvent citées comme modèle quand ce sujet a été considéré.

Avec le christianisme, une déchirure du voile qui existait précédemment dans le judaïsme marque, comme nous l'avons vu, l'affirmation finale de la Nouvelle Alliance en face de l'Ancienne et, en même temps, la naissance d'une tradition entièrement autonome. Dans le cas du bouddhisme, d'autre part, la non-existence d'un tel voile est posée dès l'origine ; la parole du Bouddha : « Je n'ai rien gardé dans mon poing fermé », signifie que, dans sa tradition, seul compte réellement l'intérêt purement spirituel. Bien que dans le bouddhisme comme ailleurs, une organisation exotérique devienne inévitable à partir du moment où le nombre des adhérents commence à augmenter, le fait même restera toujours, au point de vue bouddhiste, regrettable, une concession à la faiblesse humaine que l'on doit accepter à contre-cœur, sous la pression des événements, mais jamais en principe.

On peut dire quelque chose de semblable du christianisme : si le royaume du Christ, suivant sa propre définition, n'est « pas de ce monde » (2), et si le

(2) L'Islam dit ceci à sa façon, quand il déclare que Jésus a apporté un ésotérisme seulement (*haqiqah*), tandis que le

châtiment pour avoir jeté aux pourceaux la perle de grand prix est qu'ils « se retourneront sur vous pour vous déchirer », alors une des conséquences de la suppression du voile entre le Saint des Saints et les parties plus accessibles du temple (pour revenir à notre symbolisme originel) a été une certaine confusion de la distinction entre les deux domaines, même là où elle s'applique réellement — l'ombre, pour ainsi dire, d'une grâce surabondante. Cette confusion s'est exprimée dans la vie de l'Eglise chrétienne sous une double forme : minimiser ce qui dans la spiritualité est le plus intérieur, et diriger excessivement l'attention sur les manifestations périphériques et les plus extérieures de la tradition. Poussée à l'extrême cette même tendance explique le fait que c'est à l'intérieur du monde chrétien et non ailleurs que la grande profanation connue comme « la mentalité moderne » a pour la première fois pris forme et est devenue avec le temps le véhicule du scandale parmi le reste de l'humanité. Si cet événement, (comme d'ailleurs tout autre événement désastreux) comprend un aspect providentiel, en tant qu'il rapproche la fin sombre d'un cycle et l'aube brillante d'un autre, néanmoins il ne peut échapper — en vertu du *karma* comme diraient les Bouddhistes — à la malédiction portée par le Christ lui-même sur « tous ceux par qui arrive le scandale ». La passion de la Croix, à laquelle tous doivent participer, se trouve là, anticipant son triomphe.

Pour en revenir à notre thèse originelle : l'accent que les Evangélistes mettent sur le fait que le voile du temple a été déchiré « de haut en bas » montre que ce trait du grand prodige a été essentiel : le voile une fois déchiré en deux ne peut *jamais* être recousu. Essayer de le faire, sous quelque prétexte que ce soit, équivaudrait à un acte arbitraire, qui mériterait l'épithète « d'hérétique », au sens le plus strict du mot. C'est ce que signifie la condamnation par l'Eglise du « gnoticisme » (3).

Prophète Muhammad a doté ses disciples des choses de ce monde aussi bien que de celles de l'autre monde.

(3) Il est probable que même dans l'Eglise primitive l'éti-

Qui plus est, le fait que la révélation chrétienne a été, avant tout, un dévoilement des mystères a été largement reconnu même par des théologiens qui ne prétendent pas avoir une vue particulièrement intérieure des choses. On nous a rapporté qu'un simple prêtre grec avait dit à ses fidèles que « la liturgie toute entière est une mystagogie », utilisant ainsi un mot qui appartient au vocabulaire des anciens mystères helléniques et qui figure aussi dans le texte de la liturgie même ; ceci ne signifie pas cependant que l'homme lui-même possédait une claire notion de ce que ce mot veut dire ; néanmoins une telle référence est significative à sa manière. Il n'est pas non plus sans intérêt de faire remarquer que l'Eglise orientale, en comparaison de l'Eglise latine, a préservé à la fois dans son rituel et dans son habituel mode d'expression un certain « archaïsme » que l'ont ne peut manquer de remarquer quand on assiste à la célébration de la Liturgie dans une église grecque ou russe ; il n'est donc pas surprenant que dans le rite oriental les sacrements soient désignés par le mot « les mystères », qui dans ce cas aussi est chargé d'associations qui continuent le côté ésotérique de la tradition pré-chrétienne dans le monde antique.

Pour plus de précision, il sera peut-être utile maintenant de rappeler les caractéristiques qui permettent de décrire le domaine ésotérique et de le distinguer de l'exotérique — on aurait pu aussi bien dire : celles qui décrivent le domaine initiatique, puisqu'en principe les deux ne font qu'un ; ce second terme, cependant, représente un aspect en quelque mesure plus particularisé de la même réalité, puisqu'il concerne la réalisation méthodique de ce que l'éso-

quette « gnostique » a été parfois appliquée à des choses qui ne méritaient pas réellement le reproche supposé, mais qui paraissaient le mériter en vertu de similitudes superficielles qui trahissaient leur véritable nature. De notre temps, l'accusation de gnosticisme à la dernière mode a fourni une arme par trop facile contre ceux qui ont suggéré que le don d'intelligence est une qualification vocationnelle en vue de la pleine compréhension des dogmes chrétiens. Cette gratuite confusion de l'intellectualité et de « l'orgueil » est le signe d'une tendance au suicide qui a pour réaction concordante l'association dans l'esprit des profanes du mot religion à une attitude de conformisme superficiel et de crédulité.

térisme représente dans le domaine de la théorie (4). Si l'on veut une définition adéquate, on doit la demander à René Guénon, d'après lequel une vue exotérique se limite à l'intérêt humain individuel dans le sens le plus large du mot mais s'arrête là, tandis qu'une vue ésotérique va au-delà de l'individualité afin d'embrasser tous les états supérieurs de l'être et même aspire à l'état suprême -- si, par une concession inévitable à l'insuffisance du langage humain, l'on peut décrire ainsi ce qui transcende toutes les possibilités de comparaison.

Si nous acceptons la définition ci-dessus, la pierre de touche pour les distinguer est, dans le cas présent, la *finalité* respectivement envisagée, c'est-à-dire soit individuelle et limitée, soit universelle et illimitée par quelque condition que ce soit (5). En d'autres mots, la finalité d'un exotérisme religieux sera la réalisation (ou, si l'on tient compte de la doctrine adamique de la Chute, le « recouvrement ») de l'état d'« homme véritable », *Chen-jen* des Taoïstes ; tandis que l'ésotérisme pour sa part envisagera comme aspiration suprême la réalisation de « l'homme transcendant », qui est la fin de la voie taoïste — on pourrait dire aussi l'Homme Universel, si on préfère ce terme plus familier emprunté au Soufisme. Il est à remarquer que la réalisation des Deux Natures, qui est le but de l'effort chrétien, devrait pour être vraiment complète inclure ces deux

(4) D'après son sens primitif, le mot grec *Theoria* devrait être traduit par « contemplation » ; mais aujourd'hui, cet emploi du mot survit à peine en dehors des rangs de ceux qui suivent la voie hésychaste. Dans le grec moderne, comme dans les autres langues d'Europe, « théorie » est devenu un terme très appauvri, qui n'a que des associations rationnelles et que l'on oppose à « pratique », avec un parti pris en faveur de cette dernière ; et en ce qui concerne « contemplation », le mot est difficilement traduisible dans la langue ordinaire.

(5) En pratique, un point de vue qui *à priori* limite son propre champ à une finalité humaine a peu de chance même de réaliser la perfection de l'ordre humain, car l'habitude de ne pas envisager les choses d'un point de vue élevé tend à restreindre l'horizon intellectuel en des limites toujours plus étroites ; cette route en fin de compte aboutira à une mentalité nettement profane. L'ésotérisme d'autre part, en fixant ses visées au-delà des limitations individuelles, est capable de comprendre la finalité de l'exotérisme religieux pour ainsi dire « en passant », ce qui est le moyen le plus sûr de la réaliser.

finalités, d'après le modèle du Christ lui-même qui était « vrai homme » ou « second Adam », en même temps que « Vrai Dieu » ; le terme « christification » pourrait bien être utilisé pour exprimer cet idéal suprême.

Quand on en vient à la « méthode initiatique », établie pour favoriser la réalisation spirituelle à tous ses degrés, il est important de ne pas perdre de vue l'éventail très large de variation dans la pratique initiatique, comme entre différentes traditions; dans ce domaine, pas moins que dans les autres, chaque tradition montre ses propres particularités. Ce fait n'affecte pas les principes généraux qui gouvernent la vie initiatique, mais néanmoins nous empêche d'aller trop loin en dégageant des analogies, entre une forme et l'autre ; et ce même fait nous encourage encore moins à systématiser un modèle donné d'initiation au point de faire de ce modèle un critère absolu d'authenticité ou du contraire. En attirant sur cette question de l'initiation l'attention d'un monde où elle avait été oubliée depuis longtemps, René Guénon a ouvert pour beaucoup de nous des possibilités qui, sans lui, seraient presque certainement restées inaperçues. En faisant ainsi, il a amassé un trésor d'exemples sur lesquels fonder son commentaire. Ces exemples étaient tirés en grande partie de certaines traditions, en particulier l'Hindouisme, qui pour lui fournissait le prototype d'un ordre traditionnel dans toutes ses branches (ce qu'il est resté dans l'esprit de la plupart d'entre nous), et l'Islam dont il avait une connaissance de première main, ainsi que ce qui restait des anciennes initiations occidentales, soit grâce à des survivances comme la Maçonnerie et le Compagnonage, soit grâce à des références trouvées dans des documents écrits.

Telles ont été les principales sources de Guénon qu'il a examinées avec une attention minutieuse et soutenue : il ne s'est guère occupé, d'autre part, de la pratique bouddhiste, à cause de la conviction, qu'il a d'ailleurs modifiée par la suite, que le bouddhisme était un mouvement en partie antitraditionnel — il a fait une exception en faveur du Tibet, mais l'a expliquée en fonction d'une intrusion d'in-

fluences hindoues, vue qu'il partaegait avec beaucoup d'orientalistes de l'époque, bien que pour des motifs différents. Il est surprenant que Guénon n'ait été amené que tard dans sa vie à considérer la vivante spiritualité de l'Eglise Orthodoxe orientale bien qu'elle ait conservé la tradition hésychaste, exemple le plus frappant de méthode initiatique existant encore au sein de la Chrétienté : dans les premiers ouvrages de Guénon, les références à la *pratique* chrétienne viennent presque toujours de l'occident catholique ; il en est de même pour la doctrine. Il semble donc opportun, avant d'aller plus loin, d'ajouter quelques exemples à ceux que Guénon a cités, afin de compléter le tableau initiatique de différentes manières ; ce qui est d'autant plus désirable que certaines de ces moins familières illustrations ont un rapport avec la question de l'initiation chrétienne à laquelle nous avons été graduellement amenés.

Tournons-nous d'abord vers le monde bouddhiste : au Tibet on peut dire que toute activité spirituelle, jusque dans les plus petits détails, se réfère à un but initiatique, soit directement, soit indirectement comme dans le cas des études « scolastiques » dans l'ordre Gelougpa, par exemple, auquel appartient le Dalaï Lama. Tout ce qui se rapporte directement à la méthode, cependant, implique un acte initiatique de quelque sorte : même pour ouvrir un livre qui concerne la méthode, il faut un *lung* ou autorisation rituelle accordée par un Lama de la famille spirituelle à laquelle veut être attaché le futur initié et chaque étape suivante sera de même marquée par le *lung* approprié (6). Au Tibet tout est calculé afin de favoriser et faciliter la vie initiatique pour ceux qui y aspirent ; la suprématie de cet idéal est reconnue par tous, depuis le Chef du gouvernement jusqu'au mendiant dans la rue.

En plus des arrangements initiatiques normaux qui ne diffèrent pas essentiellement de ceux qu'on peut trouver dans l'Inde ou ailleurs, la spiritualité tibé-

(6) Pour d'autres détails nous renvoyons le lecteur à notre article sur « le mariage de la Sagesse et de la Méthode » dans les *Etudes traditionnelles*, 1961.

taine comprend un grand nombre d'initiations spéciales appelées *wang-kur* (de *wang* = pouvoir, et *kur-wa* = conférer) dont chacune donne accès à une forme particulière de méditation méthodique qui se concentre sur un *màndala* ou diagramme symbolique disposé autour d'une divinité centrale, combinaison de géométrie sacrée (7) et d'iconographie traditionnelle de formes, couleurs, gestes, lettres et ainsi de suite. La visualisation d'un tel *màndala*, sous la direction de son *guru*, est un des traits communs de la technique tantrique ; cependant tous ceux qui ont reçu le *wang* leur donnant le pouvoir de méditer sur tel ou tel *màndala*, ne le mettent pas activement en pratique ; on rencontre des gens qui essaient simplement de collectionner de tels *wangs* comme un moyen de stimuler leur propre ferveur pieuse. Bien qu'une telle attitude « quantitative » à l'égard de la possession des *wangs* ne soit pas contraire à la lettre des règles traditionnelles, elle s'écarte évidemment de l'esprit de l'institution et pour cette raison est condamnée par l'opinion informée à titre de « dispersion spirituelle » et en tant que susceptible de produire dans des cas extrêmes des dissonances d'un ordre imprévisible.

(7) Un *màndala* tibétain consiste normalement en un cercle avec un carré qui y est inscrit, le reste des composants symboliques étant disposé d'une manière variée dans ce cadre, la principale divinité se trouvant au centre de l'ensemble. (Il vaut la peine de noter qu'une forme rudimentaire de la même figure géométrique combinée apparait comme un élément important à la fois sur les tapis chinois et tibétains, en même temps que d'autres emblèmes d'une portée hautement métaphysique ; cet exemple montre d'une manière frappante comment, dans un métier traditionnel même à un niveau populaire, l'influence intellectuelle se maintient, reconnaissable par ceux qui possèdent les données nécessaires). Un autre fait très intéressant à propos de la forme tibétaine de *màndala* est sa concordance avec le double symbolisme chrétien du Jardin d'Eden et de la Nouvelle Jérusalem, celui-là étant rond et celle-ci carrée, comme marquant respectivement le commencement et la fin d'un cycle. L'axe central, commun au cercle et au carré, en d'autres termes l'Arbre de Vie, coïncide dans l'exemple tibétain avec le cœur de la divinité-maître ; dans les dessins de tapis on peut aussi voir l'axe, représenté par un point. On peut l'appeler symboliquement *Meru*, montagne qui occupe le centre de tous les mondes. Certainement cette série de coïncidences symboliques est très remarquable : même les portes de la cité céleste apparaissent dans le *màndala* aux points qui conviennent sur les côtés du carré inscrit.

En tout cas, cela montre qu'au Tibet comme ailleurs on doit clairement distinguer entre le *mutabarrik* (pour emprunter un terme soufique commode), c'est-à-dire l'homme qui reçoit l'initiation pour des motifs mêlés qui ne s'accordent pas parfaitement avec sa fin intrinsèque, et le *sâlik*, c'est-à-dire l'homme qui « voyage » avec l'intention de suivre la route jusqu'au bout. Tout ce que l'on peut dire c'est qu'au Tibet, avant l'irruption des Communistes Chinois, le nombre des *sâlikun* était relativement élevé par comparaison avec la plupart des autres endroits ; il y avait peu de signes de décadence à cet égard.

Si l'on retourne au type *mutabarrik* tel qu'on le trouve fréquemment au Tibet, il est important de noter que l'acte initiatique tout en étant clairement reconnu comme tel et bien que sa virtualité reste toujours ce quelle est au sens objectif, peut néanmoins être envisagé subjectivement dans un sens *quasi-exotérique* avec l'idée d'avantages qui ne sortent pas du domaine individuel, tels que la piété dans cette vie et une « heureuse renaissance » dans l'autre ; par définition ce fait nous empêche d'appliquer l'épithète « ésotérique » à la manifestation religieuse dont il s'agit. Cependant la possibilité initiatique est là sans contredit, même si elle reste inexploitée.

Cette contradiction est poussée à l'extrême dans les grands *wang-kurs* de masse qui ont lieu de temps en temps. A ces réunions que fréquentent des milliers de personnes, le Lama initiateur fait le geste de conférer le *wang* et prêche la doctrine appropriée devant la foule, bien que peu des participants puissent être connus de lui personnellement, soit avant soit après l'événement ; aucune question de « qualification » ne peut se poser dans ces circonstances. Ce fut le cas quand le Dalaï Lama en 1950 pendant son séjour près de la frontière de l'Inde conféra « l'initiation du Grand Compatissant », forme à onze faces de *Avalokitêsvara*, dont le *mândala* est spécialement associé aux Gelougpas, ordre monastique des « bonnets-jaunes ». Beaucoup de gens venant de tout le pays alentour et des deux

côtés de la frontière voyagèrent jusqu'au monastère *Dung-kar* (= Conque Blanche) où séjournait le souverain sacré, afin de recevoir le *wang* en question ; je les aurais moi-même volontiers accompagnés, mais à cette époque les obstacles politiques étaient devenus insurmontables. La ferveur du peuple était extraordinaire, et dans cette mesure ce n'était pas un événement spirituel sans importance. Néanmoins, il faut admettre que ceux qui reçurent l'initiation étaient, presque sans exception, de simples *mutabarrikun ;* s'il s'était trouvé parmi eux quelque *sâlik,* sa présence n'aurait pu être décelée par aucun signe reconnaissable.

Mais même ainsi, l'initiation elle-même était parfaitement régulière d'après tous les canons traditionnels : ceux qui avaient reçu à cette occasion le *wang* du Grand Compatissant avaient toute latitude pour se présenter alors ou plus tard devant un Lama compétent, afin de mettre en pratique la méthode propre à ce *mândala* particulier. Personne ne pouvait mettre en doute la validité de cet acte, et le plus humble *mutabarrik* dans la foule était conscient du fait que c'était bien une initiation et non autre chose, et qu'il était possible un jour ou l'autre d'en tirer parti plus pleinement. Nous avons décrit longuement cet événement, car il éclaire l'usage ambivalent d'un acte incontestablement initiatique et par conséquent, il éclaire aussi certains aspects de la tradition chrétienne.

Nous allons considérer maintenant un ou deux traits du Bouddhisme japonais qui présentent un intérêt spécial du point de vue qui est le nôtre ici ; mais d'abord nous devons noter un fait de nature générale, à savoir qu'au Japon, malgré le caractère évidemment initiatique de tant de choses qui se rencontrent dans ce pays, ce sont seulement les sectes tantriques (8), dont *Shingon* et *Tendai* sont les prin-

(8) Pour une bonne part de l'information qu'apporte cet article nous avons à remercier Mlle Carmen Blacker, chargée de cours de japonais à l'Université de Cambridge, qui est elle-même bouddhiste ; grâce à son aimable coopération, nous avons pu obtenir directement du Japon des réponses de bonne source à nombre de questions qui autrement seraient restées en suspens.

cipales, qui administrent une initiation sous la forme qui nous est la plus familière, c'est-à-dire définissable en termes de temps et d'occasion, d'« avant l'initiation » et d'« après ». En ce qui concerne la méthode, *Shingon* est apparentée de près à la pratique spirituelle tibétaine ; un trait commun de l'une et de l'autre est l'utilisation de *mândalas* composés de portrait divin, lettres sanskrites et autres symboles que l'on trouve aussi au Tibet. A part le cas que nous venons de mentionner, les autres sectes japonaises *ne confèrent pas une initiation formelle* quand elles rattachent un nouveau disciple à la lignée ou par la suite ; un maître spirituel peut admettre ou rejeter un futur disciple et il peut aussi mettre fin à sa qualité de disciple à n'importe quel moment s'il n'est pas satisfait de ses progrès ; autrement le disciple, une fois accepté, sera entraîné, pour ainsi dire, dans le courant spirituel plus ou moins rapidement et complètement, mais sans que cela ait besoin d'être confirmé par un acte rituel déterminé — c'est le processus dans son ensemble qui constitue la participation initiatique, le reste dépendant de l'aptitude du disciple et de la grâce de son Maître ; sous ce dernier rapport la pratique japonaise ne diffère pas de celles des autres traditions.

Venons-en maintenant à la mieux connue (et la moins comprise par les Européens) des sectes japonaises, c'est-à-dire le *Zen :* nous y trouvons une méthode dans laquelle une extrême régularité de discipline et l'utilisation d'énigmes apparemment dépourvues de sens (*koans*) sont combinées dans l'intention de purger l'esprit de l'habitude du conceptualisme, libérant ainsi la faculté intuitive. Qu'un entraînement spirituel poursuivi dans cette intention constitue un processus initiatique, au sens le plus rigoureux du mot, cela sera évident pour ceux qui ont lu, par exemple, le récit qu'a fait Herrigel de son entraînement dans le tir à l'arc sous la direction d'un Maître *Zen* (9). Il en est de même pour les autres formes

(9) On peut opposer à ceci la pratique initiatique dans la Corporation des Archers de l'ancienne Turquie. Là l'initiation prenait une forme parfaitement normale d'après le modèle soufique : le *Shaikh* de la Corporation chuchotant le Nom dans

d'entraînement *Zen*, telles qu'elles sont décrites dans divers livres; elles montrent toutes un caractère qui ne pourrait nullement être décrit comme « exotérique », mais sans comporter un rite d'accession de la sorte qui serait estimée indispensable ailleurs — à moins que le fait que le Maître accepte un disciple et lui administre son premier *koan* soit considéré comme équivalent à l'initiation telle que nous la connaissons ; ce qui n'était pas l'opinion de notre informateur. Il semblerait plutôt que le processus entier doive être décrit comme « initiatique », sans qu'aucun incident particulier n'y puisse être isolé comme étant plus essentiel que les autres. Dans un sens cette absence d'initiation spécifique s'accorde avec l'attitude d'extrêmisme *jiriki* (= puissance sienne) qui apparaît dans le *Zen* (10). Bien qu'en fait le Maître Spirituel et la méthode qu'il communique soient tout, l'accent reste toujours en théorie sur l'effort personnel de l'élève — d'où les conceptions profondément erronées que le *Zen* suscite si facilement dans l'esprit des Occidentaux, victimes de leurs préjugés individualistes ; il est privilégié, le petit nombre de ceux qui ont trouvé le moyen de s'acclimater à la sagesse japonaise au point de surmonter leur congénitale obsession d'eux-mêmes aussi bien que l'habitude de ratiociner que le *Zen* en particulier a entrepris d'arracher. Nous ne sommes pas parmi ceux qui croient que « *Zen* pour l'Occident » correspond à une possibilité générale : des tentatives pour donner de la publicité aux méthodes *Zen* qu'ont faites des Japonais occidentalisés, ont eu dans la plupart des cas pour seul résultat une augmentation du désordre intellectuel qui existait déjà en Occident ; tandis que nombre d'âmes ardentes, attirées à la poursuite d'un idéal pour eux à peine réalisable, ont été détournées ainsi de rechercher d'autres voies mieux adap-

l'oreille du disciple tout en plaçant en même temps ses doigts sur « la prise » de l'arc, là où sont unifiées les deux moitiés dont est fait l'arc du type tartare (qui comprend le japonais) ; ce symbolisme n'a guère besoin d'être expliqué.

(10) A propos des types de spiritualité japonaise *jiriki* (puissance sienne) et *tariki* (puissance d'autrui) auxquels appartiennent respectivement *Zen* et *Jodo*, voir l'Appendice de mon livre « The Way and the Mountain », publié par Peter Owen, à Londres, en 1960.

tées aux besoins de leur tempérament, qu'elles auraient pu trouver ailleurs dans le bouddhisme ou dans des traditions plus proches des leurs.

Il nous faut maintenant considérer le cas d'une autre secte japonaise qui a encore plus à nous apprendre que le *Zen* sur le sujet de notre article : nous faisons allusion à *Jodo* (= Terre Pure) et aux sectes associées, où l'Invocation au Bouddha de Lumière, *Amitabha* (japonais *Amida*) est le principal support utilisé, en vérité même le seul essentiel. Ici non plus, il n'y a pas d'initiation formelle, bien qu'on eût pu s'attendre à ce que l'occasion de conférer la formule à invoquer, connue comme *Nembutsu* et enchâssant le Nom d'Amida, nécessitât précisément un tel rite initiatique. En réalité cependant, n'importe qui peut se servir à son gré de cette formule pour une invocation, qu'il ait recours ou non à un *guru* de la lignée pour son instruction. Du côté doctrinal il convient de noter que *Jodo* et la secte apparentée *Jodo Shinshu* (= vraie secte de la Terre Pure) dont Shinran était le Patriarche, ont été souvent comparées au Christianisme à cause de leur caractère *bhaktique* et à cause du rôle de Sauveur attribué à Amida : c'est par son « vœu » et par sa seule Grâce que le disciple espère entrer dans la Terre Pure après avoir terminé sa vie terrestre. Des rouleaux peints qui montrent le Bouddha Amida accompagné de son cortège céleste descendant pour accueillir son dévot au paradis, comptent parmi les plus profondément émouvants exemples de l'art japonais.

En dépit du fait que les écoles de la Terre Pure montrent ce caractère fortement dévotionnel, ce serait néanmoins une erreur de les étiqueter sans plus de façons comme purement *bhaktiques,* non seulement parce que toutes les branches du bouddhisme, quelle que soit leur forme extérieure, restent en principe des voies de connaissance, comme nous l'avons établi au commencement, mais aussi parce que les enseignements de la Terre Pure représentent, si l'on y regarde de plus près, une synthèse d'éléments dévotionnels et sapientiaux qui satisfait pleinement les besoins d'une spiritualité qui a en vue un but

intellectuel (11). La Terre Pure elle-même, symbole de but, comporte une interprétation à deux niveaux ; au sens le plus extérieur, c'est le Paradis Occidental de *Amitabha*, séjour de béatitude et qui ne comporte pas une renaissance ultérieure dans le *samsâra ;* ce qu'il envisage, c'est une « libération différée » comparable au *krama-mukti* de l'hindouisme. Mais le nom même « Terre Pure » et le fait que ce nom a été substitué à la forme plus usuelle « Paradis Occidental » montre que quelque chose de plus se cache derrière cette première interprétation : car là où se trouve la pureté totale, il y a *ipséité* — les deux choses sont réellement identiques. C'est l'alliage avec les tensions internes qui en résultent qui nécessite l'existence samsârique. De ce point de vue, la Terre Pure peut signifier seulement le *nirvâna* — toute signification moindre est exclue par la forme même du nom (12). En d'autres termes, on peut dire que

(11) Nous tenons de l'autorité d'un prêtre distingué du *Jodo Shin*, le Vénérable Shojun Bando, qu'un rite décrit par lui en anglais comme une « initiation » prend place quand un jeune garçon candidat à la prêtrise est présenté pour la première fois à l'Abbé supérieur de la secte. (Il ne faut pas confondre ce rite avec celui qui attache au *Sangha* un homme d'un âge beaucoup plus avancé, rite à propos duquel a écrit A. K. Coomaraswamy). Ce que notre vénérable informateur a surtout expliqué, cependant, est que dans le bouddhisme *Shin* le rapport *guru-chela* a été fortement maintenu dans le cas de ceux qui souhaitent s'avancer loin sur cette route. Pour notre profit il a cité Renyo, saint du 15e siècle, qui a dit : « votre foi n'est pas consommée sans la direction du *guru* », et aussi : « cinq facteurs sont requis pour votre renaissance dans la Terre Pure, à savoir le *karma* (méritoire) antérieur, le *guru*, la lumière, la foi et le nom ». Toutes ces preuves positives et négatives, montrent que dans cette branche de la tradition bouddhiste il est difficile de tracer avec certitude la ligne de démarcation entre une participation pleinement ésotérique et initiatique et une participation bhaktique et même franchement exotérique ; néanmoins, dans tout cas particulier, il serait facile de dire à quelle catégorie appartient réellement l'activité spirituelle de tel homme.

(12) Au Tibet, le même symbolisme d'une « terre » est souvent utilisé comme périphrase pour *nirvana*. — Une seule citation très révélatrice empruntée au Patriarche Shinran lui-même suffira à confirmer ce point : « La renaissance (dans la Terre Pure)... est la lumière intégrale insurpassée ». (*Shinshu Shogyo Zenshu*, Vol. II, page 58). Nous tenons de source sûre qu'au Japon aujourd'hui le niveau intellectuel des disciples de *Shin* est en moyenne assez bas ;dans bien des cas, ils n'ont guère en vûe que des profits temporels. Néanmoins, la plus haute possibilité est là pour celui qui cherche ; mais les hommes doivent avoir des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, ou ils laisseront échapper cette occasion toujours présente.

le Paradis Occidental représente une pureté relative qui apparaît quasi-absolue du point de vue de l'impureté du monde, tandis que la Terre Pure en tant que telle est pure au sens absolu du terme.

Cette double interprétation implicite dans le nom « Terre Pure » ne peut manquer d'évoquer une possiblité semblable de transposition concernant le terme chrétien du « salut », puisque ceci également est habituellement décrit comme un passage au paradis. Il faut se souvenir que René Guénon a restreint l'usage du mot « salut » à ses implications exotériques, comme indiquant l'accomplissement parfait des possiblités humaines individuelles, représenté ici par le séjour paradisiaque, au-delà de toute souffrance et à « proximité » du Divin. A cet état de salut, Guénon oppose « Délivrance », terme qu'il importe de l'hindouisme : ainsi le premier état correspondrait presque exactement au Paradis Occidental des Bouddhistes et le dernier qui se trouve au-delà de tout conditionnement, à la Terre Pure au sens plein du mot.

Or il est évident que, avec la même logique, le mot « salut » admet deux interprétations, l'une indiquant un état qui est plus ou moins conditionné (d'après le paradis qu'est appelée à occuper l'âme qui a été « sauvée »), l'autre référant à une réalisation entièrement inconditionnée, où il n'est plus possible de penser du tout à un être individuel, mais seulement au Soi dans le sens le plus transcendant (13) ; ceci a été noté auparavant par d'autres auteurs. Il faut bien le reconnaître, pour presque tout le monde de nos jours et probablement pour la majorité même dans l'Eglise primitive, le mot « salut » a le sens restreint que lui donne Guénon, mais ceci ne nous autorise pas à dire qu'il en est ainsi en principe : après tout, le mot « Délivrance »

(13) Dans un langage comme le tibétain, où le petit nombre des racines est compensé par la vaste série de sens apparentés qui peuvent être dérivés de la même racine et qui sont largement déterminés par le contexte, les trois mots, *nirvâna*, salut et délivrance, sont nécessairement recouverts par le seul mot *thar-wa* = se libérer. Pour faire la distinction que Guénon veut préciser, un Tibétain parlerait de « renaissance » dans tel ou tel paradis, dans le cas du salut individuel, et de *thar-wa* quand il s'agit de Délivrance dans le sens plénier.

que Guénon a été amené à utiliser, est un mot emprunté ; il appartient à « l'économie » d'une autre tradition. « Salut » est le terme qui a toujours été utilisé par les Chrétiens et son autorité remonte aux Ecritures et au Christ même. Si le Christianisme à l'origine porte le caractère initiatique que lui accorde Guénon — et il a évidemment raison — alors pour quelques Chrétiens au moins le mot salut a dû avoir la portée sans restriction qui accompagne toute finalité vraiment ésotérique. Cette conclusion semble inévitable ; mais il n'y a pas de quoi s'étonner, puisqu'on voit qu'elle s'accorde avec la bivalence du langage spirituel chrétien sous toutes ses formes, qui est la conséquence du déchirement du voile du Temple.

Nous avons parlé de l'époque primitive ; mais même à une époque plus récente, peut-on imaginer un Maître Eckhardt utilisant le mot « salut » dans un sens autre que transcendant ? Pour quelqu'un tel que lui, *un* paradis serait en vérité « la prison du Sage », comme disent les Soufis. Ceux qui partagent la vue d'Eckhardt ont sans doute été relativement peu nombreux, mais leur simple existence suffit à prouver le point. Il suffit de dire que salut aura le sens de délivrance totale pour ceux pour qui le Voile est vraiment déchiré « de haut en bas » ; tandis que pour ceux (et c'est la majorité) qui dans leur esprit plus ou moins obscurci imaginent un voile là où il n'y en a pas, le même mot de « salut » aura évidemment la portée limitée qui est devenue habituelle — quelque peu abusivement, toutefois, non seulement parce que cela restreint l'usage biblique et traditionnel, mais aussi parce qu'on a ainsi été amené à systématiser ce qui devrait rester indéfini, au lieu de laisser le contexte nous dire quelle est la signification voulue — spirituellement cette possibilité d'exercer notre discernement est avantageuse parce qu'elle encourage une plus grande « attention » (pour employer un terme cher aux Bouddhistes) qu'une solution toute faite.

Tant que nous nous occupons de comparaisons et de problèmes, il semble indispensable de faire une référence à l'initiation maçonnique, étant donné la

fréquence à laquelle elle figure dans les ouvrages de René Guénon et dans les articles de divers collaborateurs de cette revue. Quand à moi, je ne professe aucune profonde connaissance de ce sujet, et je ne m'occuperai que de son rapport avec la question plus générale dont il s'agit.

Bien que Guénon n'oublie pas les influences subversives, anglo-protestantes, rationalistes, égalitaires, matérialistes et autres, qui ravagèrent les Loges Maçonniques aux XVIII[e] et XIX[e] siècles, il a toujours maintenu que, une fois admise la validité initiale de cette initiation (ou de toute autre dans un cas semblable), sa validité resterait intacte tant que deux conditions primordiales ne seraient pas transgressées, à savoir la continuité de transmission et la régularité formelle dans l'accomplissement des rites appropriés ; comme il le dit, les erreurs humaines, qu'il s'agisse de croyance ou de conduite — et l'on pourrait ajouter la « bonté » humaine aussi — ne comptent pour rien là où il s'agit d'une influence spirituelle.

Dans le cas de la tradition chrétienne, d'autre part, l'argument qui concerne l'efficacité initiatique prend pour lui une forme quasi-inverse. Dans un article paru dans les « Etudes Traditionnelles » en septembre 1949, René Guénon, tout en se référant au caractère évidemment initiatique des rites chrétiens dans les siècles post-apostoliques, entreprit d'expliquer le caractère non moins évidemment exotérique de la croyance et de la pratique chrétiennes à une époque plus récente ; ce qu'il fit en demandant, avant tout, ce qui pouvait empêcher une influence spirituelle qui s'était manifestée centralement par une voie initiatique, de restreindre son action au domaine exotérique à un moment donné et en rapport avec des conditions altérées dans le milieu humain récepteur (14) ; la nature ineffaçable d'une initiation,

(14) Légitimement, Guénon a prévenu l'imputation qu'on aurait pu lui faire de croire qu'une telle restriction pourrait se produire en fonction des limitations du milieu même; toute influence appartenant à un ordre supérieur de réalité est toujours capable de pénétrer un ordre inférieur sans entraves ; pour le prouver, il cite le cas des guérisons miraculeuses. De cela, il va cependant jusqu'à inférer que l'influence céleste

maintient-il dans ce cas, appartient *post facto* au récipiendaire humain mais non au rite en tant que tel, pour la raison suggérée dans la question précédente.

Ce qu'en effet Guénon semble postuler, en ce qui concerne le christianisme, c'est un caractère exclusivement ésotérique au début, auquel un caractère exclusivement exotérique a été substitué, par le processus mentionné ci-dessus ; à partir d'un certain point de son article, il traite ce changement radical comme un fait prouvé qui n'est plus soumis à la discussion. Qui plus est, il postule une date très reculée pour le changement en question, c'est-à-dire antérieure à Constantin et à la promulgation des dogmes à Nicée.

Tels sont, pour l'essentiel, les arguments proposés dans l'article que nous avons cité : à notre opinion, ils tendent dangereusement à être spécieux. De plus, nous ne pouvons nous empêcher de dire, dans ce cas, que l'action supposée divine, telle qu'elle est décrite, à un goût de calcul juridique trop prononcé pour être convaincant — on sent ici l'absence de la spontanéité imprescriptible et de la miséricorde d'une ordonnance divine. Diverses allusions à ce qui est ou n'est pas connu de l'Eglise primitive nous frappent comme historiquement contestables. Par-dessus tout, l'idée que la tradition chrétienne avant d'avoir franchi trois siècles a dû perdre son héritage essentiel, celui qui provient directement de son Fondateur divin, afin de rester désormais dans un état d'émasculation exotérique, cette idée nous semble insoutenable ; si cela était vrai, la victoire des Portes de l'Enfer qui d'après la promesse du Christ ne triompherait jamais de son Eglise, semblerait être un fait accompli — c'est pourquoi nous croyons que l'argument en question est passé loin du but.

A partir de cette confrontation des deux lignes de raisonnement, concernant respectivement le cas maçonnique et le cas chrétien, une autre question

elle-même, *motu proprio* et pour des raisons providentielles, a dû retirer la grâce initiatique des rites chrétiens (l'eucharistie y comprise), les réduisant ainsi à leurs seules possibilités exotériques ; ce qui revient à montrer comme il est impossible de soutenir cette proposition sans faire une pétition de principe à quelque étape du raisonnement.

vient inévitablement à l'esprit, à savoir comment expliquer le fait (si fait il y a) que la Providence a une telle indulgence pour le début de corruption dans la première organisation, tandis qu'elle montre comparativement une telle sévérité dans le cas de l'autre, jusqu'au point de retenir le flot de l'influence initiatique pour la dernière tout en permettant qu'il coule sans interruption dans le cas de la première. Si les erreurs variées mentionnées précédemment et même dans bien des cas une profession formelle d'athéisme — en d'autres mots du *kufr* érigé en principe pour remplacer la *Shahâdah* — n'amènent pas une disqualification dans le cas de ceux qui suivent la Maçonnerie, pourquoi supposerait-on que, dans le cas des Chrétiens le processus humain de restriction et d'extériorisation de perspective (tout en étant assurément un signe négatif) a suffi pour que l'influence spirituelle cesse de manifester sa présence parmi eux d'une manière intégrale, même si cela était théoriquement possible ? Dans l'Eglise Chrétienne sous sa forme traditionnelle, la régularité des rites ou la continuité de la Succession Apostolique ne font pas de doute ; et du côté doctrinal la pureté de la vérité traditionnelle a été préservée au cours des âges par les dogmes, ce qui n'est pas une petite chose en soi et plus qu'on ne peut dire de la Maçonnerie : René Guénon a pleinement reconnu ces faits. Comment alors expliquer la faveur supposée montrée à l'égard de l'initiation maçonnique ? Posée ainsi, la question reste sans réponse.

Assurément, les voies de la Providence sont impénétrables ; elles sont inaccessibles au raisonnement humain. Néanmoins, l'immense disproportion entre les deux cas cités justifie la question ci-dessus : si l'on nous permet de citer ici une remarque faite par M. Frithjof Schuon dans un contexte différent, les desseins de Dieu peuvent paraître parfois terribles, mais jamais monstrueux — dans le cas présent nous substituerions volontiers le mot « grotesque » à « monstrueux », si grande est la disparité apparente entre les titres spirituels de l'Eglise chrétienne, même quand elle a sombré dans une décadence dépourvue d'intellectualité, et ceux de l'autre orga-

nisation initiatique mentionnée ; si la dernière, en dépit de tout, est censée avoir maintenu son initiation dans un état d'efficacité, alors à *fortiori* l'initiation chrétienne doit rester encore virtuellement en existence, si elle a existé au commencement : comme Guénon l'a dit dans la « Crise du Monde moderne », la cassette d'or contenant le trésor original est encore ici à la garde de l'Eglise ; c'est la clef qui a été égarée et le devoir des hommes est de la redécouvrir, puis de faire un plein usage des possibilités qui leur ont été ainsi rendues, en accord avec leur besoin le plus urgent.

(à suivre)

Marco PALLIS.

COSMOLOGIE ET SCIENCE MODERNE

(suite) (1)

Le moindre phénomène participe à plusieurs continuités ou dimensions cosmiques, incommensurables entre elles ; ainsi, la glace est de l'eau de par sa substance, et sous ce rapport elle ne se distingue pas de l'eau liquide ni de la vapeur d'eau, tandis qu'elle appartient aux corps solides par son état. De même, quand une chose est constituée par divers éléments, elle participe à leurs natures tout en étant différente d'eux : le cinabre, par exemple, est la synthèse du soufre et du mercure ; il est donc en quelque sorte la somme de ces deux éléments, mais en même temps, il possède des qualités qui ne se retrouvent ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux substances. Les quantités s'additionnent, mais une quàlité n'est jamais que la somme d'autres qualités : si l'on mélange de la couleur bleue et de la couleur jaune, on obtient du vert; cette troisième couleur est donc la synthèse des deux autres; cependant, elle n'est pas faite d'une simple addition, car elle représente en même temps une qualité chromatique nouvelle et unique en soi.

Il y a là comme une continuité discontinue, qui est encore plus marquée dans l'ordre biologique, où l'unité qualitative d'un organisme se distingue nettement de sa composition matérielle : l'oiseau qui naît de l'œuf, est fait des éléments dont est fait l'œuf, mais il n'est pas l'œuf ; de même, le papillon qui sort d'une chrysalide n'est ni celle-ci ni la chenille qui a produit cette chrysalide ; il existe une parenté entre ces divers organismes, une continuité génétique, mais également une discontinuité qualita-

(1) Voir E.T. de mars-avril 1964.

tive, car entre la chenille et le papillon il y a comme une rupture de niveau.

A chaque point du tissu cosmique il y a donc une chaîne et une trame qui s'entrecroisent, ainsi que l'indique le symbolisme traditionnel du tissage, selon lequel les fils de la chaîne, suspendus verticalement au métier de forme primitive, représentent les essences permanentes des choses, — et par là même aussi les qualités et les formes essentielles, — tandis que la trame, qui relie les fils de la chaîne horizontalement et les couvre en même temps par ses vagues alternantes, correspond à la continuité substantielle ou « matérielle » du monde (1).

La même loi est exprimée par l'hylémorphisme classique, qui distingue la « forme », le sceau de l'unité essentielle d'une chose ou d'un être, de sa « matière », la substance plastique qui reçoit ce sceau en lui conférant une existence concrète et limitée. Aucune théorie moderne n'a jamais pu remplacer cette théorie antique, car le fait de réduire toute la plénitude du réel à l'une ou à l'autre de ses « dimensions », ne l'explique guère. La science moderne ignore notamment ce que les anciens désignaient par le terme de « forme », précisément parce qu'il s'agit là d'un aspect non-quantitatif des choses, et cette ignorance n'est pas sans rapport avec le fait que cette science ne voit aucun critère dans la beauté ou la laideur d'un phénomène : la beauté d'une chose, c'est son unité interne, sa conformité à une essence indivisible, donc à une réalité qui ne se laisse ni compter ni mesurer.

Il nous faut préciser ici que la notion de « forme » comporte nécessairement un double sens : d'une part, elle désigne la délimitation d'une chose, et c'est là son acception la plus courante ; sous ce rapport, la forme se situe du côté de la matière, ou plus généralement de la substance plastique qui, elle, limite et sépare les réalités (2) ; d'autre part, la « forme »

1. Cf. René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, chapitre sur le symbolisme du tissage.
2. La distinction hindoue *nâma-rupa*, « nom et forme », se rattache à cet aspect de la notion dont il s'agit, le « nom » étant ici l'essence et la « forme » l'existence limitée et extérieure d'un être ou d'une chose.

entendue au sens que lui donnent les philosophes grecs, et après eux les scholastiques, est l'ensemble des qualités d'un être ou d'une chose, donc l'expression ou la trace de son essence immuable.

Le monde individuel est le monde « formel » parce qu'il est le domaine des réalités constituées par la conjonction d'une « forme » avec une « matière », subtile ou corporelle. C'est seulement en connexion avec une « matière », une substance plastique, que la « forme » joue le rôle d'un principe d'individuation ; en elle-même, dans son fond ontologique, elle n'est pas une réalité individuelle mais un archétype, et comme tel au-delà des limites et du changement. Ainsi, l'espèce est un archétype, et si elle n'est manifestée que par les individus qui lui appartiennent, elle n'en est pas moins aussi réelle et même incomparablement plus réelle qu'eux ; quant à la critique rationaliste qui cherche à prouver l'absurdité de la doctrine des archétypes en prétendant que la multiplication des notions mentales supposerait une multiplication corrélative des archétypes, — jusqu'à l'idée de l'idée de l'idée et ainsi de suite, — elle frappe entièrement à côté, car la multiplicité ne peut nullement se transposer au niveau des racines archétypiques ; celles-ci se distinguent d'une manière principielle, à l'intérieur de l'Etre et en vertu de Lui, comme si l'Etre était un cristal unique et homogène contenant en puissance toutes les formes cristallines possibles (3); la multiplicité et la quantité n'existent donc qu'au niveau des reflets « matériels » des archétypes.



De ce que nous venons de dire il résulte qu'une espèce est en soi une « forme » immuable ; elle ne saurait évoluer et se transformer en une autre espèce, bien qu'elle puisse comporter des variantes, qui seront diverses « projections » d'une forme essentielle unique dont elles ne se détacheront jamais, comme les branches d'un arbre ne se détachent pas de leur tronc.

3. Il va de soi que toutes les images qu'on peut donner de la distinction non-séparative des possibilités contenues dans l'Etre restent imparfaites ou paradoxales.

On a remarqué très justement (4) que toute la thèse de l'évolution des espèces, inaugurée par Darwin, est fondée sur la confusion entre l'espèce et la simple variante : on présente comme le début ou le « bourgeon » d'une nouvelle espèce, ce qui n'est en réalité qu'une variante dans le cadre d'un type spécifique déterminé. Cette fausse assimilation ne suffit cependant pas pour combler les innombrables lacunes que présente la succession paléontologique des espèces ; non seulement les espèces apparentées sont-elles séparées par des césures profondes, mais il n'existe même pas de formes qui indiqueraient une liaison possible entre les divers ordres tels que les poissons, les reptiles, les oiseaux, les mammifères. On trouve sans doute quelques poissons qui utilisent leurs nageoires pour ramper sur une rive, mais c'est en vain qu'on chercherait chez eux le moindre début de l'articulation, qui seule rend possible la formation d'un bras ou d'une patte ; de même, s'il y a certaines ressemblances entre les reptiles et les oiseaux, les squelettes des uns et des autres n'en sont pas moins d'une structure foncièrement différente. Ainsi par exemple, l'articulation très complexe des mâchoires, chez un oiseau, et l'organisation connexe de son ouïe relèvent d'un plan entièrement différent de celui que l'on trouve chez les reptiles ; on ne conçoit pas comment l'un ait pu dériver de l'autre (5). Quant au célèbre oiseau fossile *Archaeopteryx*, il est bel et bien un oiseau, malgré les griffes au bout de ses ailes, ses dents et sa longue queue (6).

Pour expliquer l'absence des formes intermédiaires, les partisans du transformisme ont parfois prétendu que ces formes auraient disparu à cause de leur imperfection et précarité mêmes ; mais cet argument est en contradiction évidente avec le principe de la sélection qui est censé être le moteur de l'évolution des espèces : les ébauches devraient être incomparablement plus nombreuses que les ancêtres ayant

4. Cf. Douglas Dewar, *The transformist Illusion*, Murfreesboro, Tennessee, 1957. Voir également : Louis Bounoure, *Déterminisme et Finalité*, coll. Philosophie, Flammarion.
5. Cf. Douglas Dewar, *op. cit.*
6. Cf. *ibid.*

déjà acquis la forme définitive. Du reste, si l'évolution des espèces représente, comme on le prétend, un processus graduel et continu, tous les chaînons réels — donc tous ceux qui sont destinés à être suivis — sont à la fois des aboutissements et des intermédiaires, de sorte que l'on ne voit pas pourquoi les uns seraient plus précaires et plus destructibles que les autres (7).

Les plus consciencieux parmi les biologistes modernes, ou bien rejettent la théorie transformiste, ou bien la maintiennent comme une simple « hypothèse de travail », ne pouvant concevoir une génèse des espèces qui ne se situerait pas dans l'« horizontale » d'un devenir purement physique et temporel. Pour Jean Rostand, « le monde postulé par le transformisme est un monde féérique, fantasmagorique, surréaliste. Le point capital, on y revient toujours, est que nous n'avons jamais assisté même en petit à *un* phénomène authentique d'évolution... nous gardons l'impression que la nature d'aujourd'hui n'a rien à offrir qui soit propre à réduire notre embarras devant les véritables métamorphoses organiques qu'implique la thèse transformiste. Nous gardons l'impression que, s'agissant de la génèse des espèces comme de la génèse de la vie, les forces qui ont construit la nature sont maintenant absentes de la nature... » (8). Malgré cela, ce biologiste adhère à la théorie transformiste : « Je crois fermement — parce que je ne vois pas le moyen de faire autrement — que les mammifères sont venus des lézards,

7. Teilhard de Chardin écrit à ce sujet : « Rien n'est délicat et fugitif, par nature, comme un commencement. Aussi longtemps qu'un groupe zoologique est jeune, ses caractères demeurent indécis. Son édifice est tendre. Ses dimensions sont faibles. Peu d'individus, relativement, le composent, et qui changent rapidement. Aussi bien dans l'espace que dans la durée, le pédoncule (ou ce qui revient au même, le bourgeon) d'un rameau vivant correspond à un minimum de différenciation, d'expansion et de résistance. Comment va donc agir le temps sur cette zone faible ? Inévitablement en la détruisant dans ses vestiges ». (*Le Phénomène humain*, p. 129). — Ce raisonnement, qui exploite abusivement l'analogie toute extérieure et conventionnelle entre un « arbre » généalogique et une plante réelle, est un exemple de l'« abstraction imaginative » qui caractérise la pensée de cet auteur.

8. *Cf. Le Figaro Littéraire*, 20 avril 1957.

et les lézards des poissons, mais quand j'affirme, quand je pense pareille chose, j'essaie de ne point méconnaître quelle en est l'indigeste énormité et je préfère de laisser dans le vague l'origine de ces scandaleuses métamorphoses que d'ajouter à leur invraisemblance celle d'une interprétation dérisoire » (9).

Tout ce que la paléontologie nous prouve, c'est que les différentes formes animales, telles que nous les montrent les fossiles conservés dans les successives couches terrestres, sont apparues selon un ordre vaguement ascendant allant d'organismes relativement indifférenciés — mais non pas simples (10) — à des formes toujours plus complexes, sans toutefois que cette ascension représente une ligne univoque et continue ; elle semble faire des sauts, c'est-à-dire que des catégories entières d'animaux apparaissent d'un coup, sans de réels précédents. Que signifie cet ordre ? Tout simplement que sur le plan matériel, le simple ou le relativement indifférencié précède toujours le complexe et le différencie ; toute « matière » est comme un miroir qui reflète l'activité des essences en l'inversant ; c'est pourquoi la graine est avant l'arbre et le bourgeon avant la fleur, alors que dans l'ordre principiel les « formes » parfaites préexistent. L'apparition successive de formes animales selon une hiérarchie ascendante ne prouve donc nullement leur génèse continuelle et cumulative (11).

9. *Ibid.*
10. La microscopie électronique a révélé l'étonnante complexité des fonctions agissant à l'intérieur d'un être unicellulaire.
11. L'exemple le plus souvent mentionné en faveur de la thèse transformiste est l'hypothétique généalogie des équidés. Charles Depéret la critique en ces termes : « L'observation géologique établit d'une manière formelle qu'aucun passage graduel n'a existé entre ces genres ; le dernier *Palaeotherium* étant éteint depuis longtemps, sans se transformer, lorsque est apparu le premier *Anchitherium*, et ce dernier ayant à son tour disparu, sans modification, avant d'être brusquement remplacé par l'invasion du *Hipparion* » (*Les Transformations du Monde animal*, p. 107). Ajoutons à ceci que les prétendues formes primitives du cheval ne se retrouvent guère dans l'embryologie chevaline, alors que le développemment de l'embryon est généralement considéré comme une récapitulation de l'évolution de l'espèce.

Par contre, ce qui relie les diverses formes animales entre elles, c'est quelque chose comme un modèle commun, qui transparaît plus ou moins à travers leurs structures et qui est plus apparent chez les animaux à conscience supérieure comme les oiseaux et les mammifères. Ce modèle s'exprime notamment dans la disposition symétrique du corps, dans le nombre des extrémités et celui des organes de sensation, comme aussi dans la forme générale des principaux organes intérieurs. On pourrait insinuer que le plan et le nombre de certains organes, et surtout des organes de sensation, répondent simplement à l'ambiance terrestre ; mais cet argument est réversible, car l'ambiance est précisément ce que les organes de sensation saisissent et délimitent. En fait, le modèle sousjacent à toutes les formes animales établit l'analogie entre le microcosme et le macrocosme. Sur l'arrière-fond de ce plan cosmique commun, les différences des espèces et les césures qui séparent les unes des autres sont d'autant plus marquées.

Au lieu des « chaînons perdus », que les partisans du transformisme cherchent en vain, la nature nous offre, comme par ironie, une grande variété de formes animales qui, sans sortir du cadre préétabli d'une espèce, imitent l'apparence et les coutumes d'une espèce ou d'un ordre étrangers ; ainsi par exemple, les baleines sont des mammifères, mais elles empruntent l'aspect et le comportement des poissons ; les colibris ont l'apparence, les couleurs irisantes, le vol et la manière de se nourrir des papillons ; le tatou est couvert d'écailles comme un reptile tout en étant un mammifère, et ainsi de suite. La plupart de ces animaux à formes imitatives représentent des espèces supérieures revêtant l'aspect d'espèces relativement inférieures, ce qui exclut à priori leur interprétation comme chaînons intermédiaires d'une évolution. Quant à leur interprétation comme formes d'adaptation à une ambiance déterminée, elle paraît plus que douteuse, car quelles pouvaient être, par exemple, les formes moyennes entre un mammifère terrestre quelconque et le dau-

phin ? (12) Parmi ces formes « imitatives », qui sont autant de cas-limites, nous compterons aussi l'oiseau fossile *Archaeopteryx,* que nous avons mentionné plus haut.

Comme chaque ordre animal représente un archétype comprenant les archétypes des espèces correspondantes, on pourrait se demander si l'existence des formes animales « imitatives » ne contredit pas l'immutabilité des formes essentielles ; or il n'en est rien, car elle la démontre au contraire comme par un épuisement logique de toutes les possiblités inhérentes à un tel type ou telle forme essentielle : c'est comme si la nature, après avoir produit les poissons, les reptiles, les oiseaux et les mammifères avec leurs caractères distinctifs, voulait encore montrer qu'elle pouvait produire un animal comme le dauphin qui, tout en étant un vrai mammifère, possède en même temps presque toutes les facultés du poisson, ou une créature comme la tortue, qui possède un squelette revêtu de chair, mais qui est en même temps enfermée dans une carapace extérieure à l'instar de certains mollusques (13). Ainsi, la nature manifeste son pouvoir protéen, sa puissance inépuisable de génération, tout en restant fidèle aux formes essentielles, lesquelles ne sont en effet jamais estompées.

Chaque forme essentielle — ou chaque archétype — comprend à sa manière toutes les autres, sans qu'il y ait confusion ; c'est comme un miroir reflétant d'autres miroirs, qui le reflètent à leur tour (14). Selon sa signification la plus profonde, la réflexion mutuelle des types est une expression de l'homogé-

12. Au sujet de la transmutation hypothétique d'un animal terrestre en baleine, Douglas Dewar écrit : « J'ai souvent défié des transformistes de me décrire de plausibles ancêtres se situant dans les phases moyennes de cette supposée transformation » (*What the Animal Fossils tell us.* Trans. Vict. Inst. vol. LXXIV.)

13. Il est significatif que la tortue, dont le squelette semble indiquer une adaptation extravagante à l'état « cuirassé » de l'animal, apparaît d'emblée parmi les fossiles, sans évolution. De même, l'araignée apparaît simultanément avec ses proies et avec la faculté de tisser déjà développée.

14. C'est l'image qu'emploie le Soufi 'Abdul-Karîm al-Jîlî dans son livre *al-Insân al-Kâmil,* chap. sur l'Unicité divine.

néité métaphysique de l'Existence, ou de l'unité de l'Etre.

*
**

Certains biologistes, considérant la discontinuité de la succession paléontologique des espèces, postulent une évolution par sauts, et ils se réfèrent, pour la rendre plausible, aux mutations abruptes observées dans quelques espèces vivantes. Mais ces mutations ne dépassent jamais le cadre d'une anomalie ou décadence, comme l'apparition soudaine d'albinos ou celle de nains ou de géants ; même lorsque ces caractères deviennent incidemment héréditaires, elles restent des anomalies et ne constituent jamais de nouvelles formes spécifiques (15). Pour que ceci arrive, il faudrait que la substance vitale d'une espèce existante serve de « matière plastique » à une forme spécifique nouvellement manifestée ; pratiquement, cela signifie qu'une ou plusieurs femelles de l'espèce-substance porteraient soudainement des fruits d'une nouvelle espèce. Or, comme l'écrit l'hermétiste Richard l'Anglais : « Rien ne peut être produit d'une chose, qui ne soit pas contenu en elle ; de ce fait, chaque espèce, chaque genre et chaque ordre naturel se développe dans ses propres limites et porte des fruits selon son propre genre et non selon un ordre essentiellement différent ; tout ce qui reçoit une semence doit être de cette même semence » (16).

En son fond, la thèse évolutionniste est une tentative pour remplacer, nous ne disons pas le « miracle de la création », mais le processus cosmogonique — largement suprasensoriel — dont le récit biblique est un symbole scripturaire ; l'évolutionnisme, en faisant dériver absurdement le plus du moins, est au rebours de ce processus ou de cette « émanation », qui, elle, n'a d'ailleurs rien à voir avec l'hérésie émanationniste, puisque la transcendance et l'immutabilité du Principe ontologique ne sont ici nullement en cause. En un mot, l'évolutionnisme

15. Cf. Louis Bounoure, *op. cit.*
16. Cité dans le *Traité d'Or, Museum Hermeticum*, Francfort 1678.

résulte de l'incapacité — propre à la science moderne — de concevoir d'autres « dimensions » de la réalité que celle des enchaînements purement physiques ; pour comprendre la genèse « verticale » des espèces, on aura intérêt à se souvenir de ce que Guénon a dit de la solidification progressive de l'état corporel à travers les âges terrestres (17). Cette solidification ne doit évidemment pas être comprise en ce sens que les pierres des premiers âges aient été molles, car cela reviendrait à dire que certaines qualités physiques — la dureté et la densité notamment — faisaient alors défaut ; ce qui s'est durci et figé avec le temps, c'est l'état corporel dans son ensemble, de sorte qu'il ne reçoit plus aussi directement l'empreinte de formes subtiles. Certes, il ne peut pas se détacher de l'état subtil, qui est sa racine ontologique et qui le domine entièrement ; mais le rapport entre les deux états d'existence n'a plus le même caractère créateur qu'il possédait à l'origine ; c'est comme lorsqu'un fruit, arrivé à maturité, s'entoure d'une écorce toujours plus dure et cesse d'absorber la sève de l'arbre. Dans une phase cyclique où l'existence corporelle n'avait pas encore atteint ce degré de solidification, une nouvelle forme spécifique pouvait se manifester directement à partir de sa première « condensation » dans l'état subtil ou animique (18) ; c'est dire que les différents types d'animaux préexistaient à ce niveau immédiatement supérieur au monde corporel comme des formes non-spatiales mais revêtues d'une certaine « matière », celle du monde subtil. De là, ces formes « descendaient » dans l'état corporel, chaque fois que celui-ci était prêt à les recevoir, cette « descente » ayant la nature d'une coagulation subite et par là même celle d'une

17. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes du Temps.*
18. Sur la création des espèces dans une « protomatière » subtile — où elles gardent encore une forme androgyne, comparable à une sphère — et leur extériorisation consécutive par « cristallisation » en matière sensible, lourde, opaque et mortelle, voir : Frithjof Schon, *Chute et Déchéance*, Etudes traditionnelles, juillet-août et septembre-octobre 1961, p. 178 ss., et *Les cinq Présences divines*, ibid., novembre-décembre 1962, p. 274 ss. — Voir également, du même auteur : *Images de l'Esprit*, coll. Symboles Flammarion, 1961, p. 142 ss.

limitation et fragmentation de la forme animique originelle.

La cosmologie indo-tibétaine décrit cette descente — qui est aussi une chute — dans le cas de l'être humain sous la forme du combat mythologique des *devas* et des *asûras :* les *devas* ayant créé l'homme avec un corps fluide, protéique et diaphane, — donc en une forme subtile, — les *asûras* cherchent à le détruire par une progressive pétrification ; il devient opaque, se fige, et son squelette, atteint par la pétrification, s'immobilise. Alors les *devas*, transformant le mal en bien, créent les articulations, après avoir fracturé les os, et ils ouvrent les voies des sens en perçant le crâne qui menace d'emprisonner le siège du mental. Ainsi, le processus de solidification s'arrête avant d'arriver à sa limite extrême, et certains organes de l'homme, comme l'œil, gardent encore quelque chose de la nature des états non-corporels (19).

Dans ce récit, la description imagée du monde subtil ne doit pas induire en erreur. Toutefois, il est certain que le processus de matérialisation, allant du suprasensoriel au sensoriel, devait se refléter à l'intérieur de l'état matériel ou corporel même, de sorte qu'on peut admettre sans risque de se tromper que les premières générations d'une nouvelle espèce ne laissèrent pas de marque dans le grand livre des couches terrestres ; il est donc vain de vouloir chercher dans la matière sensible les ancêtres d'une espèce et notamment ceux de l'homme.



La théorie transformiste n'étant fondée sur aucune preuve réelle, son corollaire et aboutissement, à savoir la thèse de l'origine infrahumaine de l'homme, reste suspendue dans le vide. Les faits qu'on allègue en faveur de cette thèse se réduisent à quelques groupes de squelettes d'une chronologie disparate : il arrive que des types de squelettes considérés comme « évolués » tels que l'« homme de Steinheim », précèdent

19. Cf. Krasinsky, *Tibetische Medizin-Philosophie.*

d'autres, d'un caractère apparemment plus primitif, tel l'« homme de Neanderthal », encore que ce dernier n'était sans doute pas aussi simiesque que des reconstructions tendancieuses veulent nous faire croire (20).

Si, au lieu de toujours se poser la question où commence le genre humain, et quel est le degré d'évolution de tel ou tel type compté parmi les pré-hommes, on se demandait jusqu'où va le singe, les choses apparaîtraient sous un jour tout différent, car un fragment de squelette, même apparenté à celui de l'homme, ne suffit guère pour établir la présence de ce qui fait l'homme, à savoir la raison, tandis que l'on peut concevoir une grande variété de singes anthropoïdes aux anatomies plus ou moins proches de celle de l'homme.

Si paradoxal que cela puisse paraître, la ressemblance anatomique entre l'homme et les singes anthropoïdes s'explique précisément par la différence essentielle qui sépare l'homme des autres animaux. Voici comment: au niveau purement animal il ne peut pas ne pas exister une forme qui réalise à sa façon, c'est-à-dire selon les lois de son niveau, le plan même de l'anatomie humaine ; le singe est une préfiguration de l'homme, non pas au sens d'une phase évolutive, mais en vertu de cette loi qui fait qu'à chaque niveau de l'existence on retrouve des possibilités analogues.

Une autre question se pose en face des fossiles attribués à des hommes primitifs : certains de ces squelettes appartenaient-ils à des hommes que nous pouvons considérer comme des ancêtres d'hommes actuellement vivants, ou témoignent-ils de quelques groupes ayant survécu le cataclysme d'une fin d'âge terrestre pour disparaître à leur tour avant le début de l'humanité actuelle ? Au lieu d'hommes primitifs, il pourrait bien s'agir d'hommes décadents, qu'ils aient oui ou non existé à côté de nos ancêtres réels. L'on sait que le folklore de la plupart des peuples

20. D'une manière générale, ce domaine de la science a été presque submergé par les théories tendancieuses, les mystifications et les découvertes imprudemment vulgarisées. Cf. Douglas Dewar, *op. cit.*

parle de géants ou de nains qui auraient existé jadis, en des contrées reculées ; or, parmi les squelettes en question, il y a plusieurs cas de gigantisme (21).

Enfin, nous rappelons encore que les corps des hommes les plus anciens n'ont pas nécessairement laissé des traces solides, soit que leurs corps n'étaient pas encore à ce point matérialisés ou « solidifiés », soit que l'état spirituel de ces hommes, conjointement aux conditions cosmiques de leur temps, rendait possible la résorption du corps physique dans le « corps » subtil lors du trépas (22).



Il nous faut dire ici quelques mots d'une thèse aujourd'hui fort en vogue, qui prétend être une intégration spirituelle de la paléontologie, mais qui n'est en réalité qu'une sublimation purement mentale du matérialisme le plus grossier, avec tous les préjugés que celui-ci comporte, de la croyance en un progrès indéfini de l'humanité jusqu'au collectivisme niveleur et totalitaire, sans oublier le culte de la machine qui est au centre de tout cela ; on aura remarqué que c'est de l'évolutionnisme teilhardien que nous entendons parler ici (23). D'après Teilhard de Char-

21. Comme le Méganthrope de Java et le Gigantopithèque de Chine.
22. Dans des cas très exceptionnels, — tels Enoch, Elie, La Vierge Marie, — une telle résorption eut lieu même dans l'âge terrestre actuel.
23. Le matérialisme de Teilhard se manifeste dans toute sa crudité, et aussi dans toute sa perversité, quand ce philosophe préconise l'intervention chirurgicale pour accélérer la « cérébralisation collective » (*La Place de l'Homme dans la Nature*, Paris 1956, p. 155). Citons encore ces paroles, très révélatrices, du même auteur : « ...C'est finalement sur l'éblouissante notion du Progrès et sur la foi au Progrès que l'Humanité aujourd'hui divisée, peut se réformer... » — « L'acte I est joué ! nous avons accès au cœur de l'atome ! viennent maintenant les suivants, tels que la vitalisation de la matière par édification de super-molécules, le modelage de l'organisme humain par les hormones, le contrôle de l'hérédité et des sexes par le jeu des gènes et des chromosomes, le réajustement et la libération par action directe des ressorts mis à nu par la psychanalyse, l'éveil et la capture de puissances intellectuelles et affectives encore dormantes dans

din, qui ne se soucie guère des lacunes inhérentes au système évolutionniste et qui escompte largement le climat créé par une vulgarisation prématurée de la thèse transformiste, l'homme lui même ne représenterait qu'un stade intermédiaire d'une évolution commençant avec les animalcules unicellulaires et aboutissant à une sorte d'entité cosmique globale, unie à Dieu ; la manie de tout vouloir ramener à une seule ligne génétique univoque et ininterrompue dépasse ici le plan matériel et s'élance éperdument dans une « mentalisation » irresponsable et avide, et caractérisée par une abstraction revêtue d'images artificielles que leur auteur finit par prendre au mot, comme s'il s'agissait de réalités concrètes. Nous venons de mentionner l'arbre généalogique imaginaire des espèces, dont l'unité n'est qu'un leurre, puisqu'il est fait de la conjonction hypothétique de beaucoup d'éléments disjoints, mais que Teilhard amplifie à souhait, d'une manière purement graphique, en complétant ses branches — ou ses « écailles », comme il s'exprime de préférence, — et en construisant un faîte dans la direction de laquelle se situerait le genre humain. Par un semblable glissement de la pensée de l'abstrait au concret, du figuratif à ce qui est censé être réel, il agglutine, dans une même poussée pseudo-scientifique, des réalités les plus diverses comme des lois mécaniques, des forces vitales, des éléments psychiques et des entités spirituelles. Citons un passage caractéristique : « Ce qui explique la révolution biologique causée par l'apparition de l'Homme, c'est une explosion de conscience; et ce qui, à son tour, explique cette explosion de conscience, c'est tout simplement le passage d'un rayon privilégié de « corpusculisation », c'est-à-dire d'un phylum zoologique, à travers la surface, restée jusqu'alors imperméable, séparant la zone du Psychisme direct de celle du Psychisme réfléchi. Parvenue, suivant ce rayon particulier, à un point critique d'arrangement (ou, comme nous disons ici,

la masse humaine ! » (*Planète* III, 1944 ; p. 30). Tout naturellement, Teilhard propose le façonnement de l'humanité par un gouvernement scientifique universel, — en somme, tout ce qu'il faut pour le règne de l'Antichrist.

d'enroulement) la Vie s'est hypercentrée sur soi, au point de devenir capable de prévision et d'invention... » (24). Ainsi donc, la « corpusculisation » (qui est un *processus* physique) aurait pour effet qu'un « phylum zoologique » (qui n'est qu'une figure) passe à travers la surface (purement théorique) séparant deux zones psychiques... mais il ne faut pas s'étonner de cette absence du *distinguo* dans la pensée de Teilhard, puisque d'après sa propre théorie, l'esprit n'est qu'une métamorphose de la matière !

Sans nous arrêter à l'étrange théologie de cet auteur, pour lequel Dieu évolue avec la matière, et sans oser préciser ce qu'il pense des prophètes et des sages de l'antiquité et d'autres êtres « sous-développés » de ce genre, nous dirons ceci : si l'homme, sous le double rapport de sa nature physique et de sa nature spirituelle, n'était réellement qu'une phase d'une évolution allant de l'amibe au surhomme, comment pourrait-il savoir objectivement où il en est ? Supposons que cette prétendue évolution forme une courbe, une spirale par exemple : l'homme qui n'en est qu'un fragment — et n'oublions pas que le « fragment » d'un mouvement n'est qu'une phase de ce mouvement — peut-il en sortir et se dire : je suis le fragment d'une spirale se développant de telle ou telle manière ? Or il est certain — et Teilhard de Chardin le reconnaît d'ailleurs — que l'homme peut juger de son état ; il connaît en effet son rang parmi les êtres terrestres, et il est même seul à connaître objectivement et lui-même et le monde ; loin d'être une simple phase dans une évolution indéfinie, il représente essentiellement une possibilité centrale, donc unique, irremplaçable et définitive. Si l'espèce humaine devait évoluer vers une autre forme, plus parfaite et plus « spirituelle », l'homme ne serait pas dès maintenant le « point d'intersection » de l'Esprit divin avec le plan terrestre, il ne serait ni susceptible d'être sauvé, ni intellectuellement capable de surmonter le flux du devenir. Pour exprimer les choses selon la perspective évangélique : Dieu serait-il devenu homme, si la forme de celui-ci n'était pas

24. *La Place de l'Homme dans la Nature*, p. 84.

virtuellement « dieu sur terre », c'est-à-dire qualitativement centrale en même temps que définitive à l'égard de son propre plan cosmique ?

Comme symptôme de notre temps, le Teilhardisme est comparable à une de ces fissures qui se produisent par la solidification même de la carapace mentale (25), et qui ne s'ouvrent pas vers le haut, sur le ciel de l'unité réelle et transcendante, mais vers le bas, sur le domaine du psychisme inférieur : las de sa propre vision discontinue du monde, l'esprit matérialiste se laisse glisser vers une fausse continuité ou unité, vers une ébriété pseudo-spirituelle dont cette foi falsifiée et matérialisée — ou ce matérialisme sublimé — que nous venons de décrire est une phase des plus significatives.

(à suivre)

Titus BURCKHARDT.

---

25. Cf. René Guénon : *Le Règne de la Quantité*, chap. *L'illusion du monde ordinaire.*

LES INTERPRÉTATIONS ÉSOTÉRIQUES DU CORAN

(Ta'wîlâtu-l-Qur'ân)

d'Abdu-r-Razzâq al-Qâchânî

EXTRAITS SUR LES LETTRES ISOLÉES

(*suite*) (★)

Sourate XXIX : L'Araignée

Texte :

1. ALIF - LAM - MIM. 2. *Les hommes comptent-ils qu'on les laissera dire : « Nous avons la foi ! » et qu'on ne les tentera pas ?*

Commentaire :

Alif-Lâm-Mîm, c'est-à-dire l'Essence divine (*adh-Dhâtu-l-ilâhîyah*), les Attributs réels (*aç-Çifâtu-l-haqîqîyah*) dont la racine et le premier d'entre eux sous le rapport de la notion d'« autre » (*al-ghayr*) est la Science (*al-Ilm*) (1), et enfin les Attributs de

(★) Voir *E.T.* depuis nov.-déc. 1963.

(1) La « science » au sens propre implique un sujet et un objet (= l'« autre »). En doctrine d'Identité pure le terme « science » n'est employé que par transposition et dans un sens purement analogique : l'attribut de « Science » est alors pure « conscience de Soi » identique à l'« Etre pur », car au degré de l'Etre pur il n'y a pas de dualité et la relation sujet-objet est supprimée sous tous les rapports, y compris celui de la Science. (Sur la Science en rapport avec le symbolisme du *Lâm* cf. les notes au commentaire de la sourate de la Génisse).

relation (*aç-Cifâtu-l-id'âfîyah*) dont le premier qui est aussi leur origine est celui de « faire commencer » (*al-mubdiîyah*) (1), exigent que les hommes ne soient pas laissés avec leurs déficiences, dans leur négligence et leur voile d'ignorance, pour avoir seulement professé des paroles concordant avec la vérité et accompli des actes extérieurs : (bien au contraire, les Réalités susmentionnées symbolisées par le monogramme) exigent que les hommes soient soumis à diverses tentations et éprouvés par toutes sortes de rigueurs et d'expériences, jusqu'à ce que sorte à jour ce qui avait été caché dans leurs prédispositions et ce qui a été déposé dans leurs réserves congénitales, car l'Essence divine aime à voir manifestées les perfections qu'elle a thésaurisées dans la Synthèse originelle (*Aynu-l-Jam'*) et qu'elle a, en conséquence, déposées dans les « mines » des êtres humains et existenciées dans le monde sensible (*âlamu-ch-Chahâdah*). Ceci est en accord avec les paroles mêmes d'Allah disant : « J'étais un Trésor caché. Je n'étais point connu. Or j'aimai à être connu : alors Je créai et Je me fis connaître aux créatures, etc. » C'est ainsi qu'Il s'est voilé devant les êtres par les épreuves des « bienfaits » et des « vengeances », pour qu'ils Le connaissent quand Il fera paraître Ses Attributs sur eux et qu'eux deviennent supports de Ses épiphanies lors de leur aboutissement à Lui, car Son rôle de point final est nécessité par celui de point initial.

Sourate XXX : Les "Roums"

Texte :

1. ALIF - LAM - MIM. 2. *Les « Roums » ont été vaincus,* 3. *dans la terre la plus proche, et après leur défaite, ce seront eux qui vaincront,* 4. *dans*

(1) Terme formé du nom divin *Al-Mubdi'* = « Celui qui fait commencer » toute chose, corrélatif du nom *Al-Mu'îd* = « Celui qui ramène ».

quelques années (1). 5. *A Allah appartient le Commandement avant et après. Et ce jour-là les croyants se réjouiront* 6. *du secours d'Allah. Il secourt qui Il veut et Il est le Très-Fort et le Très-Miséricordieux.* 7. *C'est la promesse d'Allah. Allah ne change pas Sa promesse, mais la plupart des hommes ne savent pas.*

Commentaire :

« *Alif-Lâm-Mîm*. Les Roums ont été vaincus ». L'Essence-Une (*adh-Dhâtu-l-Ahadiyyah*) avec les deux Attributs de la Science (*al-Ilm*) et de la Production de commencement (*al-Mubdiïyah*) selon l'interprétation donnée précédemment des trois éléments du monogramme (2), exigent que les Roums des forces spirituelles (*al-quwâ-r-rûhâniyyah*) (3), soient vaincus dans la région la plus proche de la terre de l'âme psychique (*an-nafs*), région qui est la « poitrine » (*aç-çadr*) (4), car l'émanation du « commencement » (*al-mabdâ*) nécessite la manifestation du créé (*al-khalq*) et l'occultation en celui-ci de la Vérité incréée (*al-Haqq*) : ainsi tout ce qui (par nature) est proche de l'Incréé est « vaincu » par ce qui est proche du créé. Tel est le statut du nom divin *al-Mubdî* = « Celui qui fait commencer » dans la production des choses et dans la manifestation divine par ce nom et par les noms *azh-Zhâhir* = « l'Apparent » et *al-Khâliq* = « le Créateur », et en somme par tous les noms qui concernent la « production du commencement ».

« Et après avoir été vaincus les Roums vaincront »

(1) Les « Roums » sont historiquement les Byzantins, qui à l'époque du Prophète représentaient l'Empire Romain d'Orient. Ils venaient d'être battus par les Perses, près des régions arabes, en Mésopotamie probablement, et on prédit ici leur revanche pour la période immédiatement suivante : l'expression coranique *bid'u sinin* = « quelques années » vaut pour une durée entre 3 et 9 ans.

(2) Voir le commentaire de la sourate XXIX : L'Araignée.

(3) Ce symbolisme est basé sur la valeur arabe du nom étranger « Roum » rapporté à la racine *râma - yarûmu - rûm* qui exprime l'idée de « désir ardent », ce qui est pris ici dans le sens spirituel.

(4) Sur cette notion technique voir *La Préface des Interprétations ésotériques du Coran*, *E.T.*, mars-avril 1963, p. 77, note 1.

les Perses (*al-Fâris*) des forces psychiques (*al-quwâ-n-nafsâniyyah*), non-Arabes ignorants et voilés, et cette victoire consistera dans le retour à la Vérité incréée. Le fait que cette revanche aura lieu « en quelques années » (de 3 à 9 ans) se rapporte aux cycles dans lesquels se consomme l'ascension vers la perfection, et aux temps caractéristiques de la « présence » (*al-hud'ûr*), des stations spirituelles (*al-maqâmât*) et des épiphanies (*at-tajalliyât*).

C'est « à Allah qu'appartient le Commandement avant » — selon le statut de Son nom *al-Mubdi* (« Celui qui fait commencer ») — « et après » — selon le statut de Son nom *al-Mu'îd* (« Celui qui ramène ») — car Il dirige le Commandement depuis le Ciel jusqu'à la Terre, et celui-ci ensuite remonte à Lui (cf. Coran 32, 5). « Et ce jour-là », c'est-à-dire au jour de la victoire des Roums spirituels sur les Perses psychiques, « les Croyants se réjouiront du secours d'Allah » de l'appui qu'Il leur aura donné du Royaume céleste et de l'assistance qu'Il leur aura procurée par des renforts du monde de la Sainteté. « Il secourt qui Il veut » d'entre les êtres assurés de Sa Providence et prédisposés par celle-ci. « Et Il est le Très-Fort » qui l'emporte sur les forces perses des êtres voilés, « le Très-Miséricordieux » qui répand les grâces de perfection et les lumières confirmatrices et sanctifiantes sur les Roums victorieux. « C'est la promesse d'Allah » d'amener à la perfection les êtres prédisposés selon Sa Providence ; « Il ne change pas Sa promesse, mais la plupart des hommes ne savent pas », du fait qu'ils sont voilés et s'imaginent que cette victoire vient des forces propres des Roums et par leurs actes personnels ; du fait aussi qu'ils pensent qu'un être prévu dans la Providence pourrait ne pas atteindre l'effort vers la perfection par manque de l'effort seul, et ne comprennent pas que l'effort effectif est également prédisposé par Sa Sagesse et un signe de Sa grâce pour l'être, et que par contre l'absence de l'effort est un malheur et un signe que l'être n'est pas pourvu de la grâce providentielle, car nos actes ne sont que des assignations définitoires (*muarrifât*) et non pas des nécessitations (*mûj'ibât*).

Sourate XXXI : Luqmân

Texte :

1. ALIF - LAM - MIM. 2. *Ceux-là sont les Signes du Livre Sage.* 3. *Guidance et miséricorde pour les vertueux* (1), 4. *qui font la Prière, qui acquittent l'Aumône obligatoire et qui, au sujet de la Vie dernière, ont la certitude.* 5. *Ceux-ci reposent sur une guidance de leur Seigneur et ceux-ci sont les prospères.*

Commentaire :

(Rien sur les lettres isolées. Le commentaire, très réduit pour cette sourate, ne commence qu'avec le verset 22).

Sourate XXXII : La Prosternation

Texte :

1. ALIF - LAM - MIM. 2. *Descente du Livre, en lequel il n'y a pas de doute, de la part du Seigneur des Mondes.* 3. *Ou diront-ils : « Il l'a forgé ! » Plutôt c'est la Vérité de la part de ton Seigneur afin que tu avertisses un peuple que n'a visité aucun avertisseur avant toi. Peut-être assumeront-ils la bonne guidance.* 4. *Allah qui a créé les Cieux et la Terre ainsi que ce qu'il y a entre les deux, en Six Jours, puis siégea sur le Trône. Vous n'avez en dehors de Lui aucun patron ni intercesseur. N'en reprendrez-vous pas conscience ?* 5. *Il dirige le Commandement depuis le Ciel jusqu'à la Terre et celui-ci remonte à Lui, pendant un Jour dont la mesure est Mille Ans de votre comput.* 6. *C'est Lui le Connaissant de l'Invi-*

(1) *Al-muhsinûn* sont ceux qui visent la perfection dans leurs œuvres intérieures ou extérieures. Leur façon d'agir, l'*Ihsân* (qui signifie « rendre beau », « accomplir excellemment »), représente le degré supérieur dans la pratique de l'*Islâm* (= la « soumission aux prescriptions ») et de l'*Imân* (= la « foi »).

sible et du Visible, le Très-Fort le Très-Miséricordieux.

Commentaire :

Alif-Lâm-Mîm, ou la manifestation de l'Essence-Une (*adh-Dhâtu-l-Ahadiyyah*), des Attributs (*aç-Çifât*) et de la Stase Onomastique (*al-Hadratu-l-Asmâiyyah*) (1), constitue « la descente graduelle du Livre » (*Tanzîlu-l-Kitâb*). à savoir du Livre de l'Intellect forcanique absolu, sur l'Existence Mohammadienne (*al-Wujûdu-l-Muhammadî*) ;

« De la part du Seigneur des Mondes », veut dire par l'apparition de Celui-ci sur Son support épiphanique sous la forme de la Miséricorde complète (*ar-Rahmatu-l-tâmmah*).

« Allah qui a créé les Cieux et la Terre ainsi que ce qu'il y a entre les deux », par Son occultation sous les voiles de ces choses pendant les Six Jours divins qui constituent la durée du cycle de l'occultation depuis Adam — sur lui la Paix — jusqu'à Mohammad — sur lui la Grâce unifiante et la Paix !

« Puis siègea (*istawâ*) sur le Trône », le Trône du Cœur Mohammadien, en vue de l'apparition dans ce dernier jour qui est le Vendredi de ces Jours, par la théophanie pourvue de tous Ses attributs. De la même façon le siège du Soleil sur la méridienne (*istiwâu-ch-Chams*) est sa complète manifestation. C'est pourquoi le Prophète — sur lui la Paix — a déclaré : « J'ai été suscité aux premiers souffles de l'Heure 'e temps où il est apparut est le Lever du matin ae l'Heure, le milieu de ce jour est le moment de l'apparition (*zhuhûr*) du *Mahdî* — sur lui la Paix ! — Pour une certaine raison il est aggréé que l'on récite cette sourate dans la prière de l'aube (*çubh*) du Vendredi (2).

« Vous n'avez pas en dehors de Lui » lors de son

(1) Il s'agit du plan fonctionnel sur lequel la Réalité Suprême s'affirme sous la forme personnalisante des Noms divins.

(2) Cette recommandation figure dans des traditions prophétiques.

apparition (*zhuhûr*) « aucun patron ni intercesseur », en raison de l'extinction du tout en Lui (1).

« N'en reprendrez-vous pas conscience » en vous rappelant le Pacte Premier (*al-Ahdu-l-Awwal*) impliqué dans l'Alliance de la Nature Primordiale (*Mîthâqu-l-Fitrah*) lors de l'apparition de l'Identité (*inda zhuhûri-l-Wahdah*) ?

« Il dirige le Commandement (depuis le Ciel jusqu'à la Terre) » par l'occultation et l'œuvre créatrice « depuis le Ciel » de l'apparition de l'Identité (*zhuhûru-l-Wahdah*) « jusqu'à la Terre » de l'occultation de cette Identité et de son enfoncement pendant les Six Jours.

« Et (le Commandement) remonte à Lui » par l'apparition dans ce Septième Jour dont « la durée est de Mille Ans de votre comput ».

« C'est Lui, ce Régissant, « le Connaissant de l'Invisible » qui connaît aussi la sagesse de l'occultation pendant les Six Jours précédents « le Connaissant aussi du Visible » ce qui est la dite apparition dans cet autre Jour.

« Le Très-Fort (*al-Azîz*) » — qui se retranche sous les voiles de la Majesté (*al-Jalâl*) en s'occultant, « Le Très-Miséricordieux (*ar-Rahîm*) » qui écarte ces voiles pour manifester la Beauté (*al-Jamâl*).

Sourate XXXVI : Yâ - Sîn

Texte :

1. YA-SIN. 2. *Par le Coran Sage.* 3. *En vérité tu es d'entre les Envoyés* 4. *sur un Chemin droit,* 5. *en tant que descente de la part du Très-Fort, du Très-Miséricordieux.*

(1) Il y a ici une amphibologie calculée. Les termes du commentaire s'appliquent non seulement à Allah, mais aussi au Mahdî en tant que manifestation totale de la Vérité cachée. En outre, on pourra constater que le terme *zhuhûr* = « apparition » employé ici et qui s'applique aux deux cas, revient encore plusieurs fois dans la suite immédiate de ce même fragment, où il concerne la notion d'Identité dans une perspective cyclique et macrocosmique.

Commentaire :

Yâ-Sîn. Allah fait serment, tout d'abord, par les deux modes qui indiquent la perfection de la « prédisposition » (*al-isti'dâd*) mohammadienne, chose analogue à ce qui a été dit pour les sigles *T'â-Hâ* (à la sourate XX) ; ensuite, Il fait serment « par le Coran Sage », c'est-à-dire par la Perfection totale convenant à cette « prédisposition ». Tout cela veut dire qu'en raison des choses qui viennent d'être mentionnées, le Prophète est « d'entre les Envoyés » sur la Voie du *Tawhîd* qualifié de la Rectitude.

En effet, la lettre *Yâ* est une désignation du nom divin *al-Wâqy* (finale *yâ*) = « le Préservateur » (1) et le *Sîn* est une désignation du nom *as-Salâm* (initiale *sîn*) = « La Paix » (2) ; celui-ci est le nom divin qui a préservé (*waqâ*) l'intégrité (*salâmah*) de ta nature primordiale (*fitrah*) exempte de défaut de toute éternité, exempte aussi des vices de la condition des êtres produits et de l'ordre général, mais *as-Salâm* est aussi l'essence originelle de ta nature primordiale.

Quant au « Coran Sage » il est la forme de perfection de cette « nature » réunissant toutes les perfections et renfermant toutes les formes de sagesse.

« En vérité », par la vertu de ces trois (le Préservateur, la Paix et le Coran Sage) « tu es d'entre les Envoyés, en tant que descente de la part du Très-Fort, du Très-Miséricordieux ». Autrement dit : Le Coran renfermant la Sagesse, et qui est la Forme d'Accomplissement de ta prédisposition, vient par une descente qui, le tirant de la condition latente de la Synthèse (*al-Jam'*), le révèle en détail (*mufaçallen*) sur le support constitué par ton être, pour devenir ainsi Forcan (Distinctivité) ; cela vient « de la part du Très-Fort » qui l'emporte sur ton égoïté et sur les attributs de ta condition d'être produit, et les réduit par Sa force pour qu'elles ne se manifestent plus et n'empêchent pas que le Coran résidant dans les profondeurs de ton mystère apparaisse

(1) Cf. Commentaire sourate XIX : Marie.
(2) Voir plus loin le commentaire de la sourate XLII : La Délibération.

sur ton cœur et devienne Forcan ; « de la part aussi du Très-Miséricordieux » qui a fait apparaître le Coran sur toi par les épiphanies de tous Ses attributs de perfection.

Sourate XXXVIII : Çâd

Texte :

1. ÇAD. *Par le Coran, maître du Rappel* (Dhikr).

Commentaire :

Il s'agit d'un serment prêté, en premier lieu, « par la Forme Mohammadienne » (*aç-Çûratu-l-Muhammadiyyah*) (1), et, en deuxième lieu, « par la Perfection complète, révérée et célébrée comme la plus accomplie des Perfections et comme Intellect coranique (*al-Aqlu-l-qur'ânî*) totalisateur de toutes les formes de sagesse et de toutes les vérités en raison de la prédisposition parfaite et adéquate à cette noble forme (2). Ibn Abbas avait dit : « *Çâd* est une montagne à la Mekke sur laquelle reposait le Trône du Tout-Miséricordieux (*ar-Rahmân*), etc. » (3).

Sourate XL : Le Pardonnant (ou le Croyant)

Texte :

1. H'A-MIM. 2. *La descente du Livre de la part d'Allah, le Fort, l'Omniscient.*

Commentaire :

Les lettres *H'â-Mîm* désignent *al-Haqq* (Dieu en

(1) Ici, comme dans la sourate VII : Les Limbes, la lettre *Çâd* représente métonymiquement le terme *çûrah* dont l'initiale est un *çâd*.

(2) L'intellect Coranique, ou le Coran lui-même, est affirmé ainsi comme providentiellement destiné à être reçu par la Forme Mohammadienne.

(3) Ce hadith a été déjà cité *in extenso* et expliqué dans le commentaire de la sourate VII : Les Limbes.

tant que Vérité) caché en *Mohammad ;* celui-ci est ainsi « Vérité divine » quant à la réalité intime et « Mohammad » quant à l'apparence créaturelle, Dieu l'ayant aimé Se manifesta sous sa Forme ; Son épiphanie eut lieu ainsi par celui-ci.

« La descente du Livre » Mohammadien vient « de la part d'Allah », c'est-à-dire de son Essence pourvue d'Attributs, ceux-ci pouvant être synthétisés par les noms attributifs *al-Azîz,* le Fort inaccessible derrière les voiles de Sa Majesté dans l'état pendant lequel le Livre est « *Qur'ân* » (= Totalisation), et *al-Alîm,* l'Omniscient, se manifestant extérieurement avec sa Science pour être « *Furqân* » (= Distinction).

Ainsi le sens de *H'â-Mîm* est au fond : « Pas de Dieu si ce n'est Allah. Mohammad est l'envoyé d'Allah », autrement dit : *Al-Haqq,* dont la réalité est intérieure et qui apparaît extérieurement par *Mohammad,* est « la descente du Livre », et ce Livre représente la Synthèse pure (*aynu-l-Jam'*) renfermant le Tout caché, selon son inaccessibilité, dans les tabernacles de Sa Majesté et descendant cependant à travers les degrés des mystères et les esplanades des manifestations dans la Forme Mohammadienne par le moyen de laquelle Sa Science se manifesta au niveau de l'Intellect distinctif (*al-Aqlu-l-furqânî*).

Sourate XLI : Les « Versets Détaillés »

Texte :

1. H'A-MIM. 2. *Une descente de la part du Tout-Miséricordieux, du Très-Miséricordieux.* 3. *Un Livre dont les versets sont détaillés en tant que Coran arabe pour un peuple de gens qui savent.* 4. *Annonciateur et avertisseur...*

Commentaire :

« *H'â-Mîm.* La manifestation d'*al-Haqq* sous la Forme Mohammadienne constitue la descente du Livre du Tout-Universel réunissant toutes les réalités (*haqâ'iq*). Ce livre provient de l'Essence-Une qualifiée d'une part par la Miséricorde générale

propre à *Ar-Rahmân* (le Tout-Miséricordieux) qui dispense au Tout l'existence et la perfection naturelle, d'autre part par la Miséricorde spéciale propre à *Ar-Rahîm* (le Très-Miséricordieux) réservée aux Saints Mohammadiens prédisposés à recevoir la perfection attachée à l'ordre de la Connaissance et de l'Identification suprême (*at-Tawhîd*). Le Livre défini ainsi est l'Intellect distinctif (*al-Aqlu-l-furqânî*) dont les versets furent mis en détail par l'acte de descente après avoir été concentrés dans la Synthèse pure (*aynu-l-Jam'*) dans l'état pendant lequel il était « Qur'ân ».

Il faut comprendre de là que les versets furent mis en détail au fur et à mesure de la manifestation des Attributs et des Prédispositions déjà pendant l'état où le « Livre » était totalisateur du Tout.

Ce Livre est dit « arabe » du fait que sa naissance eut lieu chez les Arabes.

Il est destiné « à un peuple de gens qui savent », c'est-à-dire ayant la science des réalités des versets en raison de leurs affinités avec lui et de la pureté gardée de leur nature première.

Il est qualifié en outre d' « Annonciateur » de la Rencontre Suprême, eu égard à ceux qui sont réceptifs et prédisposés pour la perfection, et qui regardent par la lumière de ce Livre.

Il est aussi « Avertisseur » du Châtiment, eu égard aux enveloppés dans les ténèbres de leur âme.

Sourate XLII : La Délibération

Texte :

1. H'A-MIM. 2. AYN-SIN-QAF. 3. *C'est comme cela qu'Il t'a fait révélation à toi et à ceux d'avant toi, Allah, le Fort, le Sage.*

Commentaire :

Les lettres *H'â-Mîm-Ayn-Sîn-Qâf* (1) signifient :

(1) Ces lettres peuvent être groupées en deux monogrammes comme dans la version coranique donnée plus haut où ceux-ci

al-Haqq (initiale *H'â*), la Vérité par excellence (Dieu), paraît par *Mohammad* (initiale *Mîm*), comme manifestation de Sa « Science » (*'ilm*, dont l'initiale est un *Ayn*) par la « pureté inaltérable » (*salâmah*, initiale *Sîn*) de son « cœur » (*qalb*, initiale *Qâf*). Ainsi *al-Haqq* est *Mohammad*, tant intérieurement qu'extérieurement ; la Science est l'exemption du cœur de tout défaut et de tout vice, autrement dit, elle est la perfection du cœur et son dégagement du Voile, car le dépouillement (*tajarrud*) du Cœur est manifestation de la Science (1).

« C'est comme cela », c'est-à-dire c'est comme cette théophanie dont tu constitues le support, et comme la manifestation de Sa Science sur ton cœur, « c'est comme cela qu'Il t'a fait révélation à toi et à ceux d'avant toi » d'entre les Prophètes, Lui « Allah », le Qualifié par tous Ses Attributs, « le Fort » (*al-Azîz*), l'Inaccessible dans les tabernacles de Sa Majesté et derrière les voiles de Ses Qualités, « le Sage » (*al-Hakîm*) qui manifeste Sa Perfection selon les prédispositions providentielles (des êtres) et qui, par des facteurs intermédiaires et des manifestations diverses, guide tous les adorateurs en accord avec leurs capacités réceptives.

Sourate XLIII : Les Dorures

Texte :

1. H'A-MIM. 2. *Par le Livre Explicite.* 3. *Nous l'avons rendu Coran arabe ; peut-être comprendrez-vous ?* 4. *Et, en vérité, il est dans la Mère du Livre, chez Nous, sublime et sage.*

forment deux versets distincts, ou, au contraire, présentées en un seul monogramme comme le fait le commentateur.

(1) Intéressante indication que la réalité ultime et par soi de l'être est qualifiée de la Science par excellence qui est l'Omniscience ; celle-ci étant « réalisée » non pas par une acquisition de l'extérieur, mais par un « dépouillement » de tout ce que l'être n'est pas en soi-même, ne sera rien d'autre que la Conscience Omniprésente du Soi.

Commentaire :

Allah a prêté ici serment par le commencement de l'existence qui est *al-Haqq,* la Vérité par excellence ou Dieu, et par la fin de l'existence qui est *Mohammad.* Et quel magnifique serment que celui qui est prêté par le principe du Tout et par son accomplissement parfait ! C'est pour cela, du reste, que l'attestation de ces deux réalités constitue le fondement de l'Islâm et le pilier de la Foi : la réunion des deux est la doctrine véritable et la religion bien établie. De même, l'affirmation de l'unité de l'existence et du pouvoir efficace (*ahadiyatu-l-wujûdi wa-t-ta'thîri*) est le propre du déterminisme absolu (*al-jabr*), comme la division de l'existence et du pouvoir efficace (*tafçîlu-l-wujûdi wa-t-ta'thîri*) est le propre du libre arbitre (*al-qadar*) : la synthèse des deux conceptions réalisée dans notre formule : « Pas de dieu si ce n'est Allah, Mohammad est l'envoyé d'Allah », constitue le Chemin Droit (*aç-Çirâtu-l-mustaqîm*) et la Religion Ferme (*ad-Dînu-l-matîn*).

On peut considérer, en outre, que le serment est ici prêté par deux choses en rapport avec l'idée du Livre ou de l'Ecriture (*al-Kitâb*), à savoir, par la Tablette et le Calame (*al-Lawh wa-l-Qalam,* mots finissant respectivement par un *H'â* et un *Mîm*) ce qui est corroboré par la constatation d'un serment de ce genre dans le verset : « *Nûn.* Par le Calame et par ce qu'ils inscrivent » (Cor. *68,* 1-2), car il est possible de désigner métonymiquement un mot par sa lettre finale aussi bien que par sa lettre initiale.

Selon la première interprétation (dans laqueelle *H'a* = *al-Haqq* et *Mîm* = « *Mohammad* ») on peut considérer que le Livre lui-même est encore « Mohammad » en tant que celui-ci est une « explicitation » de la Vérité, et qu'il l'est ici tout d'abord synthétiquement (représenté par la lettre *mîm*) ensuite en détail (par la notion expresse de Livre Explicite) ; on peut considérer que le Livre est « Mohammad » également en tant que celui-ci est descendu de chez Allah comme « Coran », c'est-à-dire « Totalisateur » de tous les détails de l'existence, concentrant toutes les qualités divines et tous les degrés naturels et de perfection.

Ce Coran est « arabe ; peut-être comprendrez-vous ? » ce que Nous vous y proposons.

« Et, en vérité il est dans la Mère du Livre », c'est-à-dire il est dans le principe de l'existence au premier degré existentiel. Il est le premier point de l'existence relative devenu distinct par l'acte de détermination primordiale (*at-ta'ayyunu-l-awwal*) à partir de l'Existence absolue qui succède (ontologiquement) à l'Ipséité pure (*al-Huwwiyatu-l-mahdhah*), existence désignée par les termes « chez Nous ». Et il est dit qu'il s'y trouve « sublime », c'est-à-dire occupant un degré de valeur tel qu'il n'y en a pas de plus élevé, et « sage », c'est-à-dire doué de la sagesse par excellence afin que par lui paraissent les formes des choses et leurs réalités, leurs entités et leurs qualités, leur enchaînement existentiel et leur disposition harmonique.

Mais il faut remarquer qu'une telle explication du texte ne convient pas dans la deuxième perspective (selon laquelle le serment est prêté par le *H'â* de la Tablette et le *Mîm* du Calame ; et ensuite par le Livre explicite) car dans celle-ci, il ne peut s'agir que du Coran lui-même en tant qu'il explicite la doctrine de l'unité et de la mise en détail (*at-Tawhîdu wa-l-Tafçîl*) et instruit à leur sujet ; et c'est par ce Coran qu'est prêté donc le serment d'une façon synthétique ; lorsqu'il est dit qu'« il se trouve dans la Mère du Livre », il faut comprendre dans l'Esprit Suprême (*ar-Rûhu-l-A'zham*) qui renferme « tout le concevable » (*kullu-l-ma'lûm*) ou plutôt « toutes choses » (*kullu-l-achyâ'*) ; et quand il est précisé « chez Nous », il faut comprendre « près de Nous », plus près que les autres sciences (*ulûm*) résultant aux différents niveaux des « descentes divines » (*tanazzulât*), car la « Science de chez Nous » (*al-ilmu-l-ladunnî*) (1) est celle inscrite dans l'Esprit Primordial (*ar-Rûh*) qui est le premier des esprits avant qu'il ne descende les degrés existentiels. Le Coran est qualifié dans cette perspective de détenteur de Sagesse du fait qu'il renferme la Sagesse théorique qui procure les conceptions véritables en matière de

(1) Cette science est caractéristique de Seyidnâ Al-Khadir. Lexicalement le terme dérive de Coran *18*, 65, où se trouve l'expression *min ladunnâ ilmen* = « de Notre part une Science ».

Tawhîd, de Prophétie, et un enseignement clair concernant les états posthumes, alors que la Sagesse pratique explicite les prescriptions concernant la Voie générale (*ach-Charî'ah*) et la marche dans les degrés initiatiques (*kayfiyatu-s-sulûki fî-l-marâtib*) ainsi que les états correspondant aux acquisitions par effort personnel ou par don de grâce.

Sourate XLIV : La Fumée

Texte :

1. H'A-MIM. 2. *Par le Livre Explicite.* 3. *En vérité, Nous l'avons fait descendre (d'emblée) dans une Nuit Bénie ; en vérité, Nous faisons office d'avertisseurs.* 4. *En cette Nuit est réparti tout commandement sage,* 5. *(en tant que) commandement de chez Nous : en vérité Nous faisons office de mandants,* 6. *(d'une) miséricorde de la part de ton Seigneur ; en vérité, Lui est l'Audient, l'Omniscient.*

Commentaire :

(Le commentaire commençant seulement au verset 3 ne comporte donc pas de mention spéciale pour les deux premiers versets qui sont identiques aux deux premiers versets de la sourate précédente : le commentaire qui en a été donné plus haut vaudra donc également ici.)

« En vérité, Nous l'avons fait descendre (d'emblée) dans une Nuit Bénie » : la « Nuit Bénie » (*al-Laylatu-l-Mubârakah*) est l'édifice physique (*binyâh*) de l'Envoyé d'Allah (qu'Allah répande sur lui Sa grâce unifiante !) du fait que cet édifice est chose adventice (non éternelle) et obscure qui voile la lumière du soleil de l'Esprit. Cette « Nuit » est qualifiée ici de « bénie » parce que, par son moyen, a lieu la manifestation de la Miséricorde et de la Bénédiction en matière de guidance et de justice dans le monde, et celui-ci réalise alors un accroissement de dignité et de perfection. Ailleurs, la même « Nuit » fut qualifiée de « Nuit de la Mesure (ou de la Détermination) » (*Laylatu-l-Qadr*, Sourate 97), car l'Envoyé d'Allah

(qu'Allah étende sur lui Sa Paix !) ne réalise la mesure de sa valeur que par la « connaissance de soi » (*ma'rifatu-hu bi-nafsi-hi*), et sa perfection à cet égard ne se manifeste qu'en cette condition. Ne vois-tu pas déjà que son Ascension (*mi'râj*) n'eut lieu que par son corps (*jasad*) ? Car s'il n'y avait pas eu son corps, il ne lui eut pas été possible de s'élever dans les degrés spirituels pour réaliser l'Identité Suprême (*at-Tawhîd*).

La « descente des Livres » en cette Nuit est une expression symbolique de la Descente de l'Intellect coranique, « totalisateur » de toutes les vérités et de l'Intellect forcanique « distributeur » de tous les degrés de l'existence et explicitateur des détails des Attributs divins et des statuts de leurs théophanies ; cet Intellect forcanique accomplit une fonction de « discernement » parmi les significations propres aux différents Noms divins et à l'égard des règles qui conditionnent les Actes divins en cette Nuit. C'est là le sens des paroles : « En cette Nuit est réparti (*yufraqu*) tout commandement sage ».

La descente des Livres en cette Nuit peut être entendue également comme une expression symbolique de la descente de l'Esprit Mohammadien (*ar-Rûhu-l-Muhammadî*) qui est le « Livre Explicite » réellement, dans sa Forme (qui est l'édifice physique mohammadien), ou le Coran, par l'intermédiaire duquel « Nous sommes avertisseurs » à l'égard des êtres du monde.

Sourate XLV : L'Agenouillée

Texte :

1. H'A-MIM. 2. *La descente du Livre de la part d'Allah, le Fort, le Sage.*

Commentaire :

Les lettres *H'â-Mîm* sont à prendre comme formule de serment. La « réponse du serment » est retranchée du fait que les paroles « la descente du Livre » (*tan-*

zîlu-l-Kitâb) l'impliquent (1). Ainsi Allah a prêté serment ici, en premier lieu, par la Réalité de l'Ipséité (*H'aqîqatu-l-Huwwîyah*, dont l'initiale *H'â* correspond à la première des deux lettres ou encore par l'Existence Absolue qui est le Principe du Tout (*Açlu-l-Kull*) et la Synthèse originelle (*Aynu-l-jam'*), et en deuxième lieu par Mohammad (initiale *Mîm*) ou l'Existence Relative qui est l'Accomplissement du Tout. La paraphrase du texte serait donc : « Nous faisons serment de descendre le Livre qui explicitera ces deux lettres ». On peut aussi faire de *H'â-Mîm* le sujet, et de la « descente du Livre » le prédicat en supposant en outre qu'il y a expression elliptique, et on a alors, par exemple, un sens comme celui-ci : « L'apparition de la Réalité détaillée du Vrai constitue la Descente du Livre, c'est-à-dire l'Envoi de l'Existence Mohammadienne ou du Coran Explicite révélateur du sens de la Synthèse (*al-Jam'*) et de l'Analyse (*at-Tafçîl*) — situation analogue à celle présentée par un autre passage coranique (Sourate *3*, 18) qui tout d'abord déclare synthétiquement : « Allah atteste qu'il n'y a de dieu que Lui », puis continue analytiquement « et attestent aussi les Anges, ainsi que les Détenteurs de la Science... »

Cette « descente du Livre » est dite provenir « de la part d'*Allah* », Nom divin qui désigne la « Synthèse originelle », « de la part du Fort, du Sage » (*al-Azîzu-l-Hakîm*), noms exprimant l'« analyse » selon la Rigueur (*al-Qahr*) et la Douceur (*al-Lutf*) qui sont les Mères des noms divins et les productrices de toute leur multitude selon les différents Attributs, car il n'y a pas d'Attribut qui ne s'inscrive dans l'une des deux catégories susmentionnées (2).

(1) Sur cette notion de « réponse du serment » cf. le Commentaire de la sourate II : La Génisse, note finale.

(2) Ces deux catégories attributives, qualifiées aussi quelquefois respectivement de la Majesté (*al-Jalâl*) et de la Beauté (*al-Jamâl*), correspondent à celles de *Geburah* (la Rigueur) et de *Hased* (la Miséricorde) dans le Judaïsme (Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, ch. III, passim).

Sourate XLVI : Al-Ahqâf

Texte :

1. H'A-MIM. 2. *La descente du Livre de la part d'Allah, le Fort, le Sage.*

Commentaire :

(Le commentaire commençant seulement au verset 3 ne comporte donc pas de mention spéciale pour ces deux versets qui sont identiques aux deux premiers versets de la sourate précédente : le commentaire qui en a été donné plus haut vaudra donc également ici.)

Sourate L : Qâf

Texte :

1. QAF. 2. *Par le Coran Glorieux.*

Commentaire :

Le *Qâf* est une désignation du Cœur Mohammadien (*al-Qalbu-l-Muhammadî*) qui est le Trône divin enveloppant le Tout (1), alors que le *Çâd* est une désignation de la Forme Mohammadienne (*aç-Çûratu-l-Muhammadiyyah*), d'après l'interprétation d'Ibn Abbâs qui disait : « *Çâd* est une montagne à la Mekke, sur laquelle reposait le Trône du Tout-Miséricordieux, alors qu'il n'y avait ni nuit, ni jour » (2). Quant à la correspondance du Trône du Tout-Miséricordieux avec le cœur elle dérive de certains hadiths ; dans

(1) La fonction du *Qâf* comme sigle métonymique du Cœur Mohammadien était déjà énoncée lors du commentaire des lettres HMASQ, sourate XLII : La Délibération. A cette application microcosmique est ajoutée ici une correspondance macrocosmique.

(2) Cf. Les commentaires de la sourate VII : Les Limbes, et XXXVII : Çâd.

l'un le Prophète a dit : « Le cœur du croyant est le Trône d'Allah », dans un autre, Allah a proclamé : « Mon Ciel et Ma Terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur croyant Me contient ».

On dit d'autre part, que le *Qâf* est une montagne qui enveloppe le Monde, et derrière laquelle se trouve le Phénix (*al-Anqâ'*). Du fait qu'il enveloppe le Tout et qu'il est Voile du Seigneur, il n'est pas connu de ceux qui ne sont pas parvenus à la station initiatique du cœur (*maqâmu-l-qalb*), et ne parviennent à le voir que ceux qui l'ont gravi (1).

Allah a fait ici serment par le *Qâf* et par le Coran Glorieux (*al-Qur'ânu-l-Majîd*), c'est-à-dire par l'Intellect coranique parfait (*al-Aqlu-l-qur'ânîyyu-kâmil*) qui est la Prédisposition primordiale réunissant tous les détails de l'Existence totale. Quand celle-ci se montre et passe à l'acte elle devient Intellect distinctif (*Aql furqânî*) et cela est de nature à justifier parfaitement le qualificatif de « glorieux ». On peut considérer aussi que le Coran Glorieux qui descend sur le Prophète est le même que le Forcan apparaissant dont nous parlons.

Le *Qâf* et le *Qur'ân* (dont le nom commence aussi par la lettre *Qâf*) ont été associés dans ce serment en raison de leur affinité (2).

(1) Le *Qâf* en tant que montagne est ainsi un équivalent terrestre du Trône, mais le commentateur lui conserve une signification ésotérique et contemplative.

(2) On peut remarquer les analogies et les complémentarismes suivants : le *Çâd* a un symbolisme à la fois « central » — puisqu'il correspond à une montagne à la Mekke, celle-ci étant le point originel du monde selon la légende, et son centre illustré par les orientations concentriques des musulmans de tous les pays pendant leurs prières — et « circulaire » puisqu'il désigne la Forme Mohammadienne enveloppante de tout le domaine et de toute la réalité divines. De son côté le *Qâf* est la Montagne polaire enveloppant le monde ce qui réunit encore les deux fonctions caractéristiques de la centralité et de la contenance. Cependant le *Qâf* en tant que Cœur Mohammadien homologué au Trône divin est « supérieur » et repose sur le *Çâd* qui est le Corps, ou la Forme contenante mohammadienne, support du Trône divin.

D'autres données traditionnelles parlent de deux montagnes *Qâ* et *Çâ* dont les noms sont visiblement en rapport avec le

Sourate LXVIII : Le Calame

Texte :

1. NUN. *Par le Calame et par ce qu'ils inscrivent.* 2. *Grâce au bienfait de ton Seigneur, tu n'est pas un fou.* 3. *Et, en vérité, il te revient une rétribution jamais interrompue.* 4. *Et, en vérité tu es d'un caractère magnifique.* 5. *Ainsi tu vas voir et eux verront aussi, qui de vous est le séduit.* 6. *En vérité Allah est plus savant au sujet de ceux qui se sont égarés de Sa voie, comme Il est plus savant au sujet de ceux qui suivent la bonne guidance.*

Commentaire :

Nûn. C'est l'Ame Universelle (*an-Nafsu-l-Kulliyyah*) représentée ici métonymiquement par la lettre initiale de son nom arabe.

« Par le Calame » (*al-Qalam*), qui est l'Intellect Universel (*al-Aqlu-l-Kulli*) représenté par similitude car les formes des êtres existants s'impriment dans l'Ame par la vertu de l'Intellect, de même que s'inscrivent sur la Tablette les formes tracées par le Calame.

« Et par ce qu'ils inscrivent » en fait de formes des choses, avec leurs quiddités et leurs états particuliers, déterminées selon ce qui leur revient. Le sujet « ils » dans cette proposition sont les Ecrivains (*al-Katabah*) d'entre les Intelligences intermédiaires et les Esprits saints ; bien que l'Ecrivain soit en réalité Allah lui-même, cependant, dans le domaine des noms, l'action est rattachée, par licence verbale, aux fonctions intermédiaires.

même symbolisme littéral, qui se trouvent le premier à l'Orient du Monde l'autre à son Extrême-Occident ce qui en fait n'est que la transposition sur le plan horizontal et en symbolisme solaire, d'une hiérarchie verticale et de fonction polaire.

Allah a prêté serment par ces deux entités et par ce qui en procède dans l'ordre ses commencements existentiels, des formes de prédistinations divine, du Commandement initial et de la thésaurisation mystériale, en raison de la dignité élevée des deux entités et de leur fonction enveloppante de l'Existence entière au premier degré de l'activité et de la passivité. Aussi Allah a prêté serment par ces deux réalités en raison de leur affinité avec l'être qu'elles garantissent par mode de serment (le Prophète).

« Grâce au bienfait de ton Seigneur, tu n'es pas un fou (*majnûn*) », c'est-à-dire tu n'as pas l'intelligence voilée et la perception troublée, lorsque tu te trouves favorisé par le bienfait de regarder ce qui fut inscrit par ces deux principes, car bien au contraire il n'y a pas d'être plus intelligent que celui qui a eu la vue directe du Secret de la Prédestination (*Sirru-l-Qadar*) et qui a compris les réalités des choses en elles-mêmes.

« En vérité, il te revient une rétribution » en lumières contemplatives et intuitives correspondant à ces deux mondes, « jamais interrompue », du fait qu'il s'agit de ce qui est éternel, immatériel et sans fin, alors que eux (tes adversaires) sont des matérialistes voilés, opposés à toi quant à l'état et à l'aspect ; et c'est pourquoi ils te traitent de fou, tant leurs intelligences et leurs conceptions sont enfoncées dans les choses d'ordre grossier.

« En vérité, tu es d'un caractère magnifique » du fait que tu es imprégné des caractères divins, confirmé par l'Esprit Saint ; ne sois donc pas influencé par leurs forgeries, ni altéré par leurs méfaits, car c'est par Allah que tu supportes non par toi-même, conformément au verset (Cor. *16*, 127) : « Ta patience n'est que par Allah ».

« Ainsi tu va voir et eux verront aussi », lorsque le bandeau sera enlevé des yeux par la mort, « lequel d'entre vous est le fou » en vérité : est-ce toi, qui as eu les dévoilements des secrets de la Prédestination et qui a reçu les Paroles Synthétiques (*Jawâmi'u-l-Kalim*) ou eux qui, voilés à l'égard de ce qu'il y avait

en leurs propres âmes comme signes et comme significations d'Allah, furent séduits par l'adoration des idoles ?

« Ton Seigneur est plus savant » au sujet de ceux qui sont fous et « se sont égarés de Sa voie » en devenant voilés à l'égard de la religion, « et Il est plus savant » aussi à l'égard de celui qui est intelligent et suit la guidance vers Lui.

(Fin)

Traduit de l'arabe
et annoté par
M. VÂLSAN.

NOTES SUR LES TRIGRAMMES

Nous ne prétendons pas entreprendre une étude exhaustive sur un thème qui est proprement inépuisable, ni même formuler des remarques « originales » à son sujet. L'immensité du thème autorisant toutefois chacun à tenter d'en éclairer quelque aspect particulier, nous nous proposons de présenter ici, sans aucunement nous abuser sur leur caractère fragmentaire, une série de notes inspirées par ces figures sacrées.

Les trigrammes, tout comme les hexagrammes auxquels nous ferons allusion dans notre conclusion, constituent un ensemble de symboles destinés à suggérer une multitude de réalités harmonieusement superposées, de sorte qu'ils réalisent un mode d'expression global et synthétique de l'univers et de ses principes. Commenter de tels symboles — les textes qui se sont adjoints au *Yi-king* le montrent bien — c'est courir le risque d'un amoindrissement ; tenter de les éclairer peut en altérer en fait la transparence métaphysique. Néanmoins, un travail de ce genre peut aussi contribuer à conférer à ces figures intensément suggestives la faculté de retenir l'attention de ceux qu'aurait tendance à rebuter leur nature « abstraite ».

1. Yin *et* Yang. *Les digrammes.*

Sans revenir sur les notions générales déjà connues de la métaphysique taoïste, nous nous placerons d'emblée au plan de la manifestation pour rappeler que la dualité primordiale, la « polarisation » de l'Etre (*T'ai-ki*) s'exprime par les principes *T'ien* et *Ti*, Ciel et Terre, et que les deux tendances *Yang* et *Yin* sont les deux réalités dont les combinaisons indéfiniment variées ont « créé » la multiplicité, comme la lumière et les ténèbres sont à l'origine de toutes les

nuances de la clarté. Ce sont eux qui ont présidé à la constitution des trigrammes de Fou-hi (1).

Dans ces signes, un trait continu symbolise la tendance *yang*, ou céleste, tandis qu'un trait brisé représente la tendance *yin*, ou terrestre. Cette figuration traduit bien la supériorité initiale du principe *yang*, actif, « essentiel », par rapport au principe *yin*, passif, « substantiel ». Le trait plein n'est autre en effet que l'axe « vertical » de l'Influence divine, le Rayon d'Or, devenu relativement « horizontal » par son intégration apparente à la manifestation, tandis que le trait brisé est son plan de réflexion, la Substance universelle, le miroir d'eau que frappe le rayon ; de sorte que le schéma primordial de la conjonction des deux tendances devrait être une croix de ce type : + ; et la croix est précisément le signe de la manifestation, comme celui de l'homme qui en est la synthèse (2).

Remarquons dès à présent qu'il est difficile de rapprocher cette croix horizontale de la croix des orients, puisque, comme nous le verrons, le *yang* est Sud, lumière, tandis que le *yin* est Nord, ombre, potentialité nocturne. Si l'on a d'ailleurs préféré à cette disposition celle où les différents éléments sont juxtaposés horizontalement, c'est pour montrer l'« antériorité » et la supériorité des deux principes par rapport à leur production, autant que pour mettre en évidence le caractère éphémère de celle-ci.

En fait, la conjonction de l'Essence et de la Substance universelle pourrait être symbolisée par un signe unique, que l'on nommerait le digramme, et qui serait constitué par un trait plein placé au-dessus d'un trait brisé. Mais les combinaisons diverses des deux « déterminations » permettent de concevoir logiquement quatre digrammes dont l'un est entièrement

(1) Soulignons que cette doctrine ne peut être accusée de dualisme, la dualité se résorbant dans l'Unité à un plus haut degré d'universalité. Comme le fait d'ailleurs remarquer Matgioi, « deux ou cent aspects d'un seul principe ne sauraient constituer ni dualisme, ni multiplicité. » (*La Voie Métaphysique*, p. 30.)

(2) Par contre, selon Guénon, l'union du Ciel et de la Terre serait plus exactement symbolisée par la hauteur et la base d'un triangle isocèle (*La Grande Triade*, p. 29).

yang, le second entièrement *yin*, les deux autres évoquant seuls l'union harmonieuse du principe céleste et du principe terrestre. Ces deux derniers représentent d'ailleurs des aspects inversés du même symbole, envisagé d'abord selon la perspective *yang*, puis selon la perspective *yin* (4). Dans ces digrammes mixtes, l'union des deux tendances apparaît précaire : il y a équilibre, si l'on ose dire, entre l'Unité et la multiplicité. Il est vrai que Ciel et Terre sont « hors » de l'Unité, mais leur conjonction tend à reconstituer leur Principe commun sur le plan de l'univers, de sorte que son résultat s'apparente à un reflet de l'Unité au niveau de la manifestation (5). Cet aspect d'équilibre, à demi dégagé des conditions de l'existence, correspond à la naissance de la manifestation dans sa perfection originelle, mais il ne saurait subsister comme tel, sans quoi l'univers serait appelé à une réintégration immédiate dans le Principe dont il ne reproduirait qu'une image trop parfaite. Il faut donc que se révèle un déséquilibre dans la relation des deux tendances *yin* et *yang*, et que, de ce déséquilibre, découle l'imperfection en raison de laquelle l'univers se présente comme « différent » de son Principe parfait. Si le monde était parfait, il serait uni à l'Absolu, en lequel il ne cesse d'ailleurs de demeurer dans l'indistinction de son Essence ; seule sa forme illusoire et transitoire est « séparée », donc « imparfaite ». Ce déséquilibre initial s'exprime dans les trigrammes, qui sont constitués chacun d'un élément *yang* et de deux éléments *yin*, ou inversement, à l'exception de deux d'entre eux qui, jouant un rôle privilégié, sont, l'un entièrement *yang*, l'autre entièrement *yin* (6).

(4) Pour les correspondances spatiales, élémentaires, numériques de ces digrammes, cf. Marcel Granet, *La Pensée Chinoise*, p. 190. Nous noterons plus loin leur rapport possible avec les « Chérubins » tels qu'ils apparaissent dans l'ésotérisme musulman, ainsi que dans la tradition hermétique chrétienne. Ces graphiques ne pourraient-ils pas constituer des symboles des principes informels les plus élevés ?

(5) De là la formule du *Hi-tseu :* « Un Yin, un Yang, c'est le *Tao* », le *Tao* désignant la Voie centrale de réintégration. Celle de Tchouang-tseu : « Le *Yin* et le *Yang* concertent et s'harmonisent » a une signification voisine.

(6) « Le trigramme immédiatement sort du digramme, qui

Remarquons que ce déséquilibre est « stable », parce qu'il est basé sur le nombre *yang* trois, tandis que l'équilibre du digramme était « instable », parce que fondé sur le nombre deux, qui est *yin*. En somme, l'instabilité du digramme « selon le monde » correspond à une perfection principielle — qui est retour immédiat à l'Unité — et l'imperfection selon le Principe correspond à une relative stabilité « mondaine ». Les trigrammes constituent des symboles des aspects multiples de la manifestation, aspects généralement considérés dans leur réalité « idéale », tandis que les digrammes en figurent l'origine proprement principielle (7). Nous verrons d'ailleurs que le rôle joué par les digrammes par rapport aux trigrammes, ces derniers le jouent également, selon une certaine perspective, par rapport aux hexagrammes.

2. *Les trigrammes et la Roue cosmique.*

Les trigrammes sont donc les symboles, soit des archétypes, soit des développements de la manifestation, développements qui ne doivent d'ailleurs être considérés comme spatiaux et temporels que dans le seul cas particulier du domaine corporel, ou à la rigueur dans celui du domaine psycho-physique.

La représentation habituelle de ces huit signes les répartit sur le pourtour d'un cercle : cette disposition met en évidence l'équilibre et l'harmonie de l'ensemble : la somme des déséquilibres partiels y concourt finalement à établir un équilibre global. On peut en effet compter en tout douze traits *yang* et douze traits *yin*. Or le nombre douze, qui est un nombre « circu-

n'est pas un état permanent, mais un passage de l'Unité à la Triade. » (Matgioi, *op. cit.*, p. 34).

(7) L'état édénique, qui est « relativement parfait », est proche de l'état principiel : l'homme et la nature sont encore au « Centre du Monde ». Le « bien » et le « mal » ne leur sont pas connus. Cet état apparaît également comme instable, et les quatre digrammes pourraient être mis en rapport avec les quatres fleuves du Paradis. La chute, événement plus ou moins inéluctable, est en somme un reflet manifesté, temporel, se prolongeant d'ailleurs indéfiniment, de la Descente originelle — qui est proprement une « condescendance » de la Perfection divine — envisagée selon son aspect inversé, ou démiurgique.

laire » et cyclique, est le produit du nombre trois premier impair, par le nombre quatre, premier carré (8). Trois est le signe de la Présence céleste ; quatre est l'indice de la multiplicité terrestre ; l'union des deux nombres produit l'univers. La manifestation part de la Plénitude principielle pour y revenir, après avoir épuisé cycliquement les possibilités qui lui étaient accordées. Toutes choses naissent de la Source divine et retournent finalement en Elle. La disharmonie, qui ne pouvait avoir qu'une réalité relative et partielle, sous peine d'attenter à la Perfection de l'Absolu, s'avère donc finalement illusoire. Elle fait place à l'Harmonie totale de la manifestation réintégrée dans son Essence principielle. La conjonction apparente du Ciel et de la Terre produit l'univers ; leur conjonction véritable est un retour au Principe.

Disposés ainsi aux points cardinaux et intercardinaux qui figurent les déterminations de l'espace et, par transposition, celles de la Substance universelle, les *koua* présentent l'aspect d'une roue à huit rayons comparable au *Dharma-chakra*, c'est-à-dire à la Roue du Monde tournant autour de l'Axe divin immuable (9). La « mise en mouvement » de la Roue cosmique correspond en effet à la naissance des trigrammes, qui symbolisent ainsi un groupe de déséquilibres partiels se résolvant en cet équilibre parfait qu'évoque le centre immobile de la Roue (10).

Si nous envisageons en outre, dans la disposition de Fou-hi, deux trigrammes opposés aux deux extrémités d'un même diamètre, nous constatons qu'ils sont également complémentaires, de sorte que l'en-

(8) Les douze « branches » (*tche*), bien que dites « terrestres », sont également arrangées circulairement.

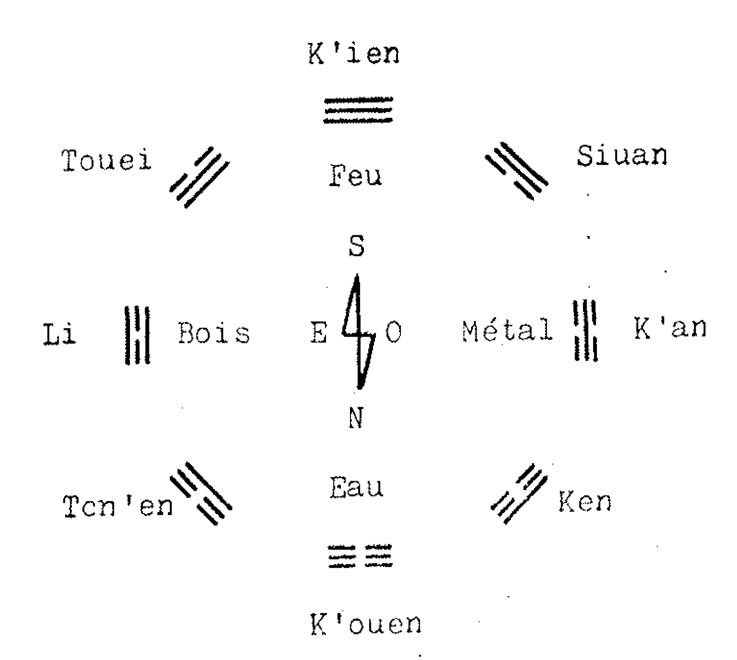
(9) D'où l'importance du *vide* du moyeu dans le symbolisme taoïste. Pour les correspondances symboliques du *Dharma-chakra*, cf. *La Grande Triade*, pp. 154 et 164.

(10) A moins qu'on ne considère le cercle des trigrammes comme relativement « immobile », le mouvement étant alors réservé, comme nous le verrons plus loin, aux hexagrammes, qui sont précisément produits par un dédoublement des trigrammes suivi d'une rotation. L'ensemble, comme l'a noté M. J. Epes-Brown, représente l'univers et l'activité du Ciel au cœur de la manifestation, le pivot central étant l'étoile polaire, siège de *T'ai-yi*, l'Unité suprême. Cette roue n'est pas sans analogie avec le *Pi*, disque de jade sur lequel sont parfois gravés les huit *koua*, autour d'un vide central.

semble des « déterminations » qui les constituent comporte toujours trois traits pleins et trois traits brisés. On voit que l'harmonie se rétablit par le « retour au Centre », à l'Axe divin dont la « trace » sur la terre n'est autre que l'Eden et correspond à la condition d'Homme véritable (*tchen-jen*), ou d'homme primordial (11).

3. *Les huit directions de l'espace.*

Considérons à présent les quatre axes formés par les diamètres unissant deux à deux les trigrammes :



l'un de ces axes a un rôle privilégié, celui de substitut « horizontal » de l'Axe du Monde : c'est l'axe Sud-Nord, *k'ien-k'ouen,* dans la disposition de Fou-hi que

(11) « Le « lieu » où se situe cet « homme véritable », c'est le point central où s'unissent effectivement les puissances du Ciel et de la Terre. » (René Guénon, *La Grande Triade*, p. 71).

nous envisageons seule présentement (12). Cet axe peut être considéré comme issu de la projection sur l'horizon de l'axe des pôles célestes autour duquel évolue l'univers. Les deux *koua* qu'il joint sont en effet formés, l'un de trois traits pleins (*k'ien*), l'autre de trois traits brisés (*k'ouen*). Ce sont les images sans mélange du Ciel et de la Terre ; ils sont en fait « en dehors » de la manifestation, au sein de laquelle ils figurent néanmoins sous la forme de « reflets » de la perfection active (*k'ien*) et de la perfection passive (*k'ouen*). Qu'on envisage d'ailleurs ces deux termes dans leur signification la plus haute, qui est celle de la première différenciation de la Perfection totale, ou qu'on les considère seulement comme l'expression, dans un domaine particulier, de cette détermination initiale, il reste que la Perfection doit se manifester de quelque manière dans l'univers, car l'imperfection pure identifierait ce dernier au néant. En fait, on peut dire que les deux « perfections » témoignent de la Présence de la Réalité absolue apparaissant dans le monde sous un aspect céleste et sous un aspect terrestre.

A cet égard, il convient de noter le rapport certain entre cet axe Sud-Nord et la Voie (*Tao*), qui est proprement l'Absolu envisagé à la fois en tant que Source de l'univers et Refuge de l'univers. Ce diamètre est l'image de l'Axe polaire qui mène à l'Etoile immuable. Il est très remarquable aussi que Wen-wang ait rapproché du caractère *k'ien* son célèbre « tétragramme » (*yuan, heng, li, tch'eng*), que Matgioi traduit par « cause initiale, liberté, bien, perfection » (13), et qui évoque aussi sans aucun doute le cycle de la production et de la réintégration de l'univers. Un symbolisme tout à fait semblable doit d'ailleurs être attribué à la légende du Dragon, mis en relation avec les six traits de l'hexagramme de la Perfection

(12) La disposition de Fou-hi et celle de Wen-wang sont complémentaires, la seconde apparaissant toutefois comme un développement de la première : elle correspond en effet au passage du *Ho-tou*, croisée simple inscrite dans un cercle, au *Lo-chou*, « carré magique » ou *swastika*, « mise en mouvement » de la croix.

(13) De Harlez : « origine, progrès, affermissement, achèvement ».

active : chacun correspond à un stade de la manifestation du Dragon, qui est l'emblème du Verbe se révélant dans l'univers et se résorbant dans l'état principiel.

Les autres diamètres sont déterminés par deux trigrammes traduisant également, mais à un degré moindre, le complémentarisme des deux pôles, Ciel et Terre, puisque deux *koua* opposés comportent ensemble trois traits continus et trois traits brisés. Il est nécessaire en effet que l'Axe céleste se reflète dans tous les aspects de la manifestation, quoique d'une manière de plus en plus voilée à mesure qu'on s'éloigne de la perspective principielle. L'axe Ouest-Est forme, avec l'axe Sud-Nord, la croix la plus importante ; on peut dire que, si l'axe Sud-Nord est « relativement vertical » l'axe Est-Ouest est l'axe horizontal principal qui lui est lié, de sorte qu'il peut dans certains cas être considéré comme la « trace » du plan de manifestation. Or le trigramme de l'Est, *li* — qui est plus céleste que terrestre, encore qu'en lui la Terre soit centrale et comme « enveloppée » par le Ciel — symbolise la lumière, le soleil levant, et aussi l'éclair, figure du Rayon divin « foudroyant » l'univers ; on le met aussi en rapport avec la lance, qui est un des symboles de l'Axe du Monde. On peut donc dire que ce *koua* est de prédominance *yang*. Par contre, *k'an*, trigramme de l'Ouest, est plus terrestre que céleste : la perspective est inversée, c'est la Terre, cette fois, qui semble enfermer le Ciel en son sein. Cet emblème représente l'abîme, l'eau, l'ombre, donc la puissance réceptrice. Il est de prédominance *yin*. La lumière et l'ombre, le printemps et l'automne, le matin et le soir sont respectivement *yang* et *yin* (14).

On peut admettre que la seconde croix, celle des axes intercardinaux, est obtenue par une rotation de quarante cinq degrés de la première, dont elle est en quelque sorte le dédoublement : nous constatons dès

(14) Les *koua li* et *k'an* rappellent de façon frappante la figure du *Yin-Yang*, généralement placée au centre des trigrammes, et qui évoque la production, à partir de l'Unité principielle, de la dualité du *yin* et du *yang*, la manifestation de cette dernière dans l'univers, et le « retour » final au Principe. L'application de ce symbole à la destinée individuelle n'est qu'une adaptation particulière de ce sens général.

à présent une première manifestation de cette rotation de la roue, qui est un symbole de la production de l'univers (15). La chose est évidente en ce qui concerne l'axe Sud-Ouest - Nord-Est, qui apparaît comme une spécification ou une manifestation secondaire de l'axe Ouest-Est. Le trigramme *tch'en* (Nord-Est) désigne en effet le tonnerre, qui correspond à l'ouïe comme l'éclair à la vue, tandis que le trigramme *siuan* (Sud-Ouest) est le symbole du bois, produit par l'eau, mais image de l'Axe du Monde.

Effectuons une rotation identique dans le sens direct pour l'axe Sud-Nord : nous constatons que le *kouan* du Nord-Ouest, *ken* est mis en rapport avec la montagne, reflet terrestre de l'Axe du Monde, tandis que le Sud-Est, *touei,* correspond à l'eau dormante, aspect particulièrement passif de cet élément. Dans cette nouvelle croix, qui est une « descente » de la croix mi-céleste, mi-terrestre Sud-Nord - Est-Ouest, l'axe Nord-Est - Sud-Ouest joue un rôle « relativement vertical », bien qu'engendré par l'axe Est-Ouest, parce qu'il existe un lien direct entre les *koua* voisins, Est et Nord-Est d'une part, Ouest et Sud-Ouest d'autre part. Au contraire, l'axe Sud-Est - Nord-Ouest tient lieu d'axe « relativement horizontal » parce que, par un nouvel effet de l'analogie inverse, le ciel produit l'eau et la terre la montagne. Et ceci s'explique fort bien, car le Nord et l'Est, directions relativement polaire et solaire, présentent un aspect « faste », tandis que le Sud et l'Ouest ont une fonction « néfaste ».

On saisit la complexité de ces jeux d'ombres et de

(15) Granet (*La Pensée chinoise*) a montré comment la disposition des nombres du *Lo-chou* correspondait à un déplacement latéral ou rotatif des nombres précédemment placés aux extrémités de la croix du *Ho-tou*.

A propos de la seconde croix, notons que, selon M. Jacques Lionnet (Introduction au *Tao Te King*), les plus anciens *pi* « sont formés de quatre secteurs découpés selon les axes intercardinaux reliés sur leurs bords extérieurs par des liens ». On peut évoquer aussi le disque (*sudarshana*) que tient Vishnou. Le cercle crucifère, a noté Guénon (*Esotérisme de Dante*, p. 63), symbole hermétique du règne végétal, représente l'union du Ciel et de la Terre, la croix étant un substitut « actif » du carré. Cette figure joue un rôle important dans la théorie des cycles cosmiques.

lumières, de réflexions et de dédoublements, de contrastes et de complémentarismes qui traduisent merveilleusement les apparences multiples et changeantes de l'univers. En résumé, on peut dire que l'Axe divin vertical se « projette » sur l'axe Sud-Nord, et se « reflète » dans l'axe Est-Ouest (16). D'où une première croix « relativement verticale », donnant naissance, par mise en mouvement de la roue cosmique, à une seconde croix, horizontale cette fois. Celle-ci est une spécification totalement manifestée de la première, quoique la polarisation Ciel-Terre s'y révèle encore, mais d'une manière plus confuse, dans les couples des trigrammes opposés.

4. *Le temps lié à l'espace.*

Des deux conditions principales de l'existence humaine, espace et temps, seule la première a été jusqu'ici envisagée, encore qu'il ait été fait allusion à la seconde à propos de la rotation de la roue. Le mouvement en effet, phénomène spatio-temporel, sert à « repérer » le temps — qui n'est pas directement mesurable parce que la quantité n'y joue qu'un rôle secondaire — par l'intermédiaire de l'espace.

Si donc nous comparons le cercle que déterminent les huit directions de l'espace (17) aux éléments astro-

(16) Il est remarquable que le blanc et le noir, affectés au Sud et au Nord, ne soient pas à proprement parler des couleurs, mais la lumière — ou sa réflexion parfaite sur un objet — et son absence ; le vert et le rouge par contre, mis en relation avec l'Est et l'Ouest, constituent un couple de complémentaires synthétisant toutes les couleurs, c'est-à-dire toutes les déterminations qualitatives de la lumière. On peut faire ici une remarque importante : le cycle des nuances, qui sont en nombre indéfini et figurent la qualité, c'est-à-dire l'essence, à l'état pur dans la manifestation corporelle, est produit à partir de trois couleurs fondamentales : bleu, jaune, rouge, et non pas à partir de deux principes, comme l'ensemble de l'univers, ou de quatre éléments, comme tout le domaine corporel ; c'est que ces derniers participent simultanément au *yin* et au *yang*, et sont donc régis par un nombre pair.

Notons encore, à propos de cette croix, le symbolisme analogue des quatre bras (ou des dix bras) de Shiva (Cf. Alain Daniélou, *Le Polythéisme hindou*, p. 233). Les Régents des directions de l'espace sont également quatre, huit ou dix.

(17) En fait, la terre étant symboliquement carrée, les huit trigrammes pourraient, selon une perspective terrestre, être

nomiques utilisés pour le repérage du temps, deux solutions se présentent à nous : la rotation de la Roue cosmique s'effectuant autour de la « ligne des pôles » symbolisant l'Axe du monde, on peut être amené à considérer le plan de l'équateur céleste (ou le plan parallèle dans la sphère locale de l'observateur) comme le plan correspondant à celui du cercle des trigrammes. Cette solution semble à première vue la plus logique, car seul le mouvement des fixes est uniforme. Remarquons toutefois que, dans le plan de l'équateur céleste envisagé seul, les directions cardinales disparaissent, l'Est et l'Ouest étant en quelque sorte « réintégrés » au centre, tandis que le Nord et le Sud sont « transportés » sur l'axe vertical des pôles.

Si, par contre, on se réfère au plan de l'écliptique, on introduit un axe « horizontal », celui qui joint le point vernal au point automnal ; une seconde détermination du plan est alors fournie par l'axe perpendiculaire reliant les deux points solsticiaux. Or nous remarquons que les trigrammes cardinaux, Sud, Nord, Est, Ouest, sont respectivement mis en rapport avec l'été, l'hiver, le printemps et l'automne, ce qui justifie la considération du plan de l'écliptique (18). On peut concilier les deux thèses en projetant le plan de l'écliptique sur celui de l'équateur — le point vernal et le point automnal sont d'ailleurs communs aux deux cercles — ce qui revient en somme à remplacer le soleil « vrai » par le soleil « moyen ». Nous constatons en premier lieu que *k'ien* correspond au midi,

groupés autour d'un carré. Le fait qu'ils le soient autour d'un cercle montre que ce symbolisme dépasse le plan du domaine « substantiel », et que la Terre est considérée ici, non en elle-même, mais en tant que le Ciel se reflète en elle. Granet a pourtant montré que la position sur le cercle des nombres attribués aux trigrammes dans la disposition du Roi Wen correspondait à celle qu'ils occupent dans le « carré magique » de centre 5, lui-même lié au *swastika*.

(18) Cf. le symbolisme du *Janus Bifrons* et du *Janus Quadrifrons*), ainsi que celui du *Brahmâ Chaturmukha* (Grande Triade, p. 51). Le *Shiva* régent de l'espace figuré avec cinq visages, la représentation ancienne et médiévale des « quatre vents », la disposition des huit Anges porteurs du Trône (*El-Arsh*) dans l'ésotérisme islamique appartiennent au même type de symbolisme (Cf. Frithjof Schuon, *L'Œil du Cœur*, p. 49).

à l'été, à la plénitude de la lumière. Il est donc lié au solstice d'été, à la puissance maxima de l'action céleste que manifeste symboliquement la lumière solaire. En se plaçant selon la perspective des cycles cosmiques, on peut encore dire que *k'ien* est mis en relation avec le « point » le plus haut du cycle, c'est-à-dire par exemple avec l'épanouissement d'une civilisation traditionnelle. Il est donc l'emblème de la « détermination qualitative » et de la spiritualité parvenues à leur apogée. Selon ce point de vue, il peut être rapproché de l'état édénique, auquel est ordinairement affecté le Centre (19).

K'ouen, Nord, correspond à la nuit, à l'hiver, au déclin de la lumière. Son symbolisme est donc lié à celui du solstice d'hiver, ou des ténèbres spirituelles (20). Il désigne encore le point le plus « bas » du cycle, l'époque durant laquelle l'influence céleste (*yang*) s'est presque complètement retirée pour faire place à l'influence terrestre (*yin*). Notons que, dans le cas le plus défavorable, qui est celui de notre temps, cette phase comporte l'élimination quasi-totale de l'aspect qualitatif de l'univers au profit de son aspect quantitatif. Ce trigramme est l'image de la chute d'une civilisation et, sur un plan beaucoup plus vaste, de la fin d'un monde, et par conséquent du début d'un monde neuf.

Li et *k'an* désignent donc les phases ascendantes et descendandes de ces mêmes cycles.

Nous voyons que, si le symbolisme polaire nous permet, en observant le lever, la culmination, le coucher et le passage au méridien inférieur d'un astre, d'envisager le développement cyclique conformément à ce qu'en suggère le disposition de Fou-hi, la con-

(19) Le fait de considérer le Sud comme le point le plus « haut » pour l'hémisphère boréal permet de combiner heureusement le symbolisme de l'axe céleste à celui de la lumière solaire, alors que la thèse « hyperboréenne » tend à les séparer. C'est pourtant lors du solstice d'été que le soleil est le plus Nord, lors du solstice d'hiver qu'il est le plus Sud. D'où le symbolisme pythagoricien de la « porte des hommes » et de la « porte des dieux », origines des phases ascendante et descendante du cycle.

(20) L'instant de la naissance du Christ, au cœur de l'hiver, au milieu de la nuit, est significatif quant à sa fonction de « restaurateur cyclique ».

sidération de la course du soleil sur l'écliptique, ou de sa trace sur l'équateur, ouvre sur un symbolisme également très étendu, en raison des modifications profondes qu'entraîne dans la nature la succession des saisons.

L'évocation de l'écliptique devrait logiquement nous amener à étudier les rapports existant entre les *koua* et le zodiaque. Mais la question se complique singulièrement : qu'il s'agisse des douze divisions de l'écliptique ou des vingt-huit constellations ou mansions lunaires, ce n'est pas la division par huit, impossible (21), mais seulement la division par quatre, liée à la première croix et aux quatre saisons, qui doit intervenir. Il faudrait d'ailleurs reprendre ici la comparaison avec l'ensemble des douze branches (*tche*) terrestres, disposées autour d'un cercle et dont le symbolisme est de nature plus cyclique (22).

5. *Les Eléments.*

L'étude des relations existant entre les Eléments corporels et les *koua* nous conduit naturellement à considérer la seule croix des directions cardinales (23).

La Terre correspond au Centre, en tant qu'elle figure la synthèse inférieure et relative de l'univers

(21) Sseu-ma Ts'ien combine cependant les 28 mansions aux huit vents, ce qui lui permet d'obtenir un nombre divisible par douze, et d'établir une correspondance avec les douze vents et les douze tubes, mais 36 n'est pas non plus divisible par huit : il faut donc encore répartir mansions et vents entre les quatre secteurs.

(22) D'autres « moments » cycliques peuvent être rapportés aux quatre extrémités de la croix (Cf. René Guénon, *Grande Triade*, p. 156).

Remarquons en outre que les dix « tiges » et les douze « branches » peuvent être assemblées de manière à fournir une rose de vingt-quatre vents, correspondant à vingt-quatre demi-mois de quinze jours (Granet, *Pensée chinoise*, p. 156).

(23) Les dix « tiges », bien que célestes, sont disposées deux par deux, en croisée elles-aussi. Elles désignent sans doute la présence céleste au sein du domaine terrestre. La disposition en croisée (celle du *Ho-tou*) semble d'ailleurs antérieure à la disposition en « carré magique » (celle du *Lo-chou*) qui représente une transformation de la croix en *swastika*. Les colonnes de l'univers, les piliers du *Ming-t'ang* furent quatre avant d'être huit.

(24). Le Feu est au Sud, parce qu'il est la manifestation d'un principe plus particulièrement *yang*, lumineux et solaire, tandis que l'Eau, dont la tendance est *yin*, se place au Nord. L'axe Feu-Eau représente en effet le couple dominant parmi les éléments. C'est l'axe « relativement vertical » du monde corporel, de même que les *koua k'ien* et *k'ouen* sont des images des pôles Ciel et Terre. Le Métal et le Bois, par contre, sont des éléments secondaires, images du Feu et de l'Eau, mais participant beaucoup plus nettement à la fois au principe *yang* et au principe *yin*. C'est pourquoi, dans l'ordre corporel, le métal peut prendre la nature du feu (par incandescence), mais aussi finalement celle de l'eau (par fusion) ; tandis que le bois est formé par l'eau (la sève), mais finit par être consumé par le feu. L'axe Métal-Bois apparaît donc bien comme une « modification » de l'axe Feu-Eau, par « rotation », par spécification.

Que l'on admette en effet que les éléments constituent les principes immédiats de la manifestation corporelle — ce qui laisserait supposer qu'ils sont de nature subtile, un principe se plaçant nécessairement sur un plan supérieur à ce qu'il produit — ou qu'on les considère plutôt comme les déterminations premières, les racines déjà corporelles du domaine physique (25), on constate de toute façon l'analogie qui les lie aux trigrammes. Ils constituent des réalités dont les combinaisons indéfiniment multipliées produisent la « corporéité » sous toutes ses formes, de même que les deux « déterminations » (*eul-yi*), trait plein et trait brisé, composant digrammes, trigrammes et hexagrammes sont les symboles du *yin* et du *yang* dont les rapports indéfiniment variés suscitent toute la manifestation (26). On pourrait même penser que

(24) En fait, en Occident, on pourrait dire que la Terre correspond au Nadir, et l'Ether au Zénith, bien qu'en réalité la Terre corresponde au Nord.

(25) Selon une certaine perspective, les éléments sont analogues aux digrammes, dont l'aspect est transitoire par rapport aux trigrammes, et surtout aux hexagrammes.

(26) Une comparaison qui peut être féconde est celle des cinq notes avec les cinq éléments : les notes sont les « racines » de la musique, comme les éléments sont les « racines » de la manifestation corporelle.

la présence de deux éléments, émanations directes des principes *yin* et *yang*, suffit à la production de l'univers « matériel » : le rôle privilégié du couple Feu-Eau évoque cette dualité première, de même que la position centrale de la Terre fait allusion au reflet de l'Unité principielle dans l'aspect le plus bas de la manifestation.

Cependant, en raison précisément du caractère des réalités corporelles, situées au bas de l'échelle de l'univers, nous rencontrons ici dès l'abord quelque chose de comparable au passage des deux déterminations aux quatre digrammes, qui donnent aussitôt naissance aux huit trigrammes ; les Eléments, qui comportent nécessairement chacun un aspect *yang* et un aspect *yin*, ne peuvent être limités aux deux premiers d'entre eux, qui sont mis en rapport avec *k'ien* et *k'ouen*, mais ils se dédoublent pour qu'apparaissent les Eléments plus complexes Métal et Bois. Ils tracent ainsi une croix qui est intermédiaire entre le Ciel (cercle) et la Terre (carré), et dont le centre — plus particulièrement affecté à la terre en tant que celle-ci constitue un Elément de synthèse — et les quatre extrémités donnent le nombre cinq, celui du microcosme (27).

(27) En corrélation avec le symbolisme de *Brahmâ chaturmukha*, de *Shiva Pancânana* et des Régents de l'espace, il est intéressant d'examiner les formulations occidentales du même thème. Le fait que les Eléments occidentaux et les Eléments chinois ne coïncident pas rigoureusement n'a pas une importance essentielle : leur existence parallèle, l'identité de leur nombre, la correspondance de certaines dénominations sont assez remarquables. L'un des documents les plus curieux à cet égard est sans doute constitué par la figure que rapporte Johannes Christian Lang dans sa *Théologie chrétienne dans les Nombres* (trad. Yves Millet, *Et. Traditionnelles*, janv.-fév. 1955). Les correspondances indiquées sont basées sur la vision des quatre « Chérubins » (*Ezech.* I et X), dont la distinction sur le plan céleste semble être l'un des prototypes principiels de la distinction des Eléments corporels. Ce en quoi ils sont manifestement identiques aux quatre « Archanges » de la tradition islamique.

Contrairement à ce qui se passe dans le schéma de Lang, certaines figurations hermétiques comportent par ailleurs un axe Feu-Eau vertical et une branche Air-Terre horizontale ; les animaux qui sont parfois rapprochés des éléments, comme dans la doctrine chinoise, semblent bien être des substituts ou des manifestations terrestres des *Cherubim*. Il serait ici

6. *L'Empire.*

Les relations entre l'Empire et l'univers sont évidentes : elles ont d'ailleurs été particulièrement exploitées par les Chinois, soucieux de saisir les liens qui unissent, par similitude, les différents plans ou les différents aspects de la Réalité.

Le Centre de la Roue, c'est le siège de l'Etoile polaire, c'est-à-dire de *T'ai-yi*, Recteur du monde. A ce moteur immobile correspond le Roi ou l'Empereur (*Wang*) qui est, dans toute l'acception du terme, le mandataire du Principe divin. Selon le *Che-ki :* « Celui qui exerce le gouvernement au moyen de sa vertu peut être comparé à l'Etoile polaire qui garde sa place tandis que toutes les étoiles tournent autour d'elle en signe d'hommage. »

Or il existe une parenté certaine entre les « neuf provinces » et les neuf points de la roue des trigrammes. Mais parce qu'il s'agit ici d'une application de ce symbole réservée à un usage terrestre, la figure utilisée à la forme d'un carré : c'est le diagramme appelé *Lo-chou,* dont il est remarquable que les nombres sont précisément ceux qui sont attribués aux *koua* situés aux orients correspondants, dans la disposition du Roi Wen. On voit ainsi que la Terre telle que Yu l'organisa, formait un ensemble harmonieux de provinces complémentaires groupées autour d'un centre : les provinces à prédominance *yang* ou *yin* sont alternativement placées autour du « Royaume du Milieu » qui est, lui, parfaitement en équilibre entre les deux tendances. Remarquons qu'à deux provinces, ou à deux trigrammes situés respectivement de part et d'autre du centre sont attribués, soit deux nombres pairs, soit deux nombres impairs, bien que le pair soit *yin*, et l'impair *yang :* cette disposition est nécessaire pour que la somme de ces nombres extrêmes soit égale à deux fois le nombre central, c'est-à-dire à un nombre pair (28). Cette attribution a

encore intéressant d'étudier, à titre comparatif, les représentations des « quatre vents » dans l'Antiquité et au Moyen-Age.

Quoi qu'il en soit, il s'agit de part et d'autre d'une image de la manifestation de l'univers par son Centre divin, et l'analogie thématique est remarquable.

(28) Si cinq est le nombre de la Terre, dix est celui du Soleil.

d'ailleurs l'avantage de mettre en valeur l'affinité qui, sous un certain rapport, lie ces pôles opposés. Selon une autre perspective, la croix principale, ou cardinale, est entièrement impaire, tandis que la croix des diagonales — outre le centre nécessairement impair — est entièrement paire.

Situé au centre, le Roi, pour mériter pleinement son titre, devait avoir atteint l'« Invariable Milieu », c'est-à-dire l'état d'« Homme véritable » (*tchen-jen*). Il siégeait dans le *Ming-t'ang*, le « Temple de la Lumière » à neuf salles disposées comme les neuf provinces (29). Mais le *Ming-t'ang* avait douze ouvertures, ce qui lui permettait d'unir le symbolisme spatial des huit directions au symbolisme temporel ou cyclique du zodiaque et des douze mois : les quatre façades correspondaient aux quatre saisons, et la circumambulation de l'Empereur dans le Temple, par sa conformité rituelle aux lois cycliques, lui permettait de régir harmonieusement les destinées de l'Empire. Un retour au centre, au milieu de l'année, permettait une reprise de contact avec l'influence céleste (30). La visite effective des provinces s'effectuait dans un ordre identique (31).

Revenons au carré magique et aux trigrammes, dont les nombres sont ceux du carré. C'est, nous dit Granet, *T'ai-yi* qui dispose à leur place (*kong*, palais) chacun des huit *koua* ; « chaque fois qu'elle en a placé quatre, l'Unité suprême revient se reposer au Centre » (32). On n'en voit que mieux combien le gouvernement du Roi est une imitation rituelle de la production et de la conservation de l'univers, d'où son caractère sacré. Cependant, l'ordre de production des *koua* est celui des nombres qui leur sont attachés, de sorte que la démarche n'est plus circu-

(29) Il existe une disposition plus ancienne du *Ming-t'ang*, comportant cinq salles en croix, et qui évoque donc, non plus le *Lo-chou*, mais le *Ho-tou*, dans lequel les nombres des quatre éléments sont affectés aux quatre directions. Ce *Ming-t'ang* n'en a pas moins douze ouvertures extérieures.

(30) « Un Roi-Saint fait surgir en temps convenable les quatre saisons; il fait concerter le *yin* et le *yang*, la pluie et la rosée. » (Mo-tseu, cité par Granet, *op. cit.*, pp. 125-6).

(31) Cf. à ce sujet la *Grande Triade*, ch. XVI.

(32) Granet, *op. cit.*, p. 186.

laire, mais en quelque sorte « étoilée » : c'est que *T'ai-yi* est le Centre au sens le plus élevée du terme, et ne saurait s'assimiler réellement à la périphérie ; en outre, les trigrammes représentent avant tout des « Idées » qui conservent un lien beaucoup plus direct entre elles et avec le Centre que les réalités terrestres.

Rappelons en dernier lieu, comme application secondaire des trigrammes au domaine social, leur mise en rapport avec les membres d'une même famille : la famille est un monde réduit, une cellule de l'univers. Le Père et la Mère sont respectivement comparés au Ciel et à la Terre, au Sud et au Nord, à *k'ien* et à *k'ouen*, les six autres *koua* étant assimilés aux six enfants, trois fils et trois filles, répartis symétriquement sur la roue. Ici encore, on voit comment cette roue est « orientée » par l'axe Nord-Sud, producteur par rapport aux autres diamètres. Il n'y a là qu'un aspect de la doctrine chinoise selon laquelle les institutions doivent refléter dans leur domaine propre les lois qui régissent l'univers.

7. *Les Hexagrammes.*

Entreprendre une étude sur le *Yi-king* et ses commentaires dépasserait largement les prétentions de cet article ; aussi désirons-nous seulement, en guise de conclusion, présenter une sorte d'entrée en matière à un tel travail, en examinant les rapports entre trigrammes et hexagrammes.

Faut-il admettre l'antériorité historique des hexagrammes, comme certains ont cru pouvoir le faire, ou bien celle des trigrammes ? Encore que le problème soit de peu d'intérêt, l'« antériorité » logique des principes exprimés par les seconds nous paraît indéniable (33). En effet, si les *koua*, considérés en eux-mêmes, peuvent figurer, soit les réalités manifestées, soit leurs archétypes célestes, dès lors qu'on envisage les hexagrammes, c'est à ces derniers qu'il faut réserver la symbolisation des différents aspects de l'univers, et les trigrammes se trouvent en quelque sorte retranchés dans la représentation des « Idées ».

(33) La « découverte » des trigrammes est d'ailleurs attribuée à Fou-hi, et celle des hexagrammes à Wen-wang.

« Le trigramme, dit Matgioi, ou, pour généraliser, l'idée ternaire qu'il représente, est l'image d'une unité métaphysique réellement existante, mais éloignée de l'homme à l'infini, et tout au bout et au-dessus de son horizon intellectuel. Il se reflète dans son entendement comme un objet se reflète dans l'eau qui baigne sa base, ou comme, en pleine mer, la lune, dans l'océan où elle va sombrer. Ainsi, le trigramme céleste et son reflet dans notre raison produisent l'hexagramme. » (34).

Il est en effet logique d'attribuer aux combinaisons de forme ternaire la figuration d'Idées universelles incluses dans l'Unité principielle, mais représentant en celle-ci la potentialité du développement de la manifestation. C'est pourquoi le cercle des trigrammes est encore fixe comme son axe. Dès que les *koua* se sont réflétés dans l'Océan substantiel (35), lors de la « naissance » de la dualité *T'ien-Ti*, Essence-Substance, la roue de l'existence se met à tourner, et les soixante quatre hexagrammes sont produits, symboles de la totalité harmonieuse et synthétique de l'univers (36). La « création » du monde à partir de ses prototypes célestes se révèlerait donc ici, soit selon le symbolisme de la rotation de la roue cosmique après réflexion de la nature essentielle dans la potentialité substantielle, soit selon le symbolisme de l'élévation au carré ($8^2 = 64$), qui pourrait traduire le passage du Nombre, réalité principielle située au-delà de la multiplicité, au nombre manifesté, exprimant mentalement la forme de la multiplicité, l'une des conditions de l'existence terrestre.

(34) *Voie métaphysique*, p. 36. Le reflet dans la raison produit en somme l'univers « subjectif »; l'univers « objectif », dont le champ de réalité est plus large, est produit par reflet sur le miroir de la Substance universelle.

(35) Le nombre trois doit se retrouver dans le processus de la manifestation. Ce sont pourtant des hexagrammes, et non des ennéagrammes qui figureront le monde, car le trigramme-principe, son plan de réflexion et son reflet forment un ternaire, image, en somme, de la Grande Triade : le trigramme-origine correspond à *T'ien*, le plan de réflexion à *Ti*, et le reflet à *Jen*, l'homme, le microcosme, synthèse de l'univers.

(36) Un autre exemple de permutation circulaire, bien que de nature différente, est celui des vingt-quatre images de Vishnou, obtenues par permutation des quatre symboles tenus par les quatre mains.

En fin de compte, l'interprétation des deux groupes de symboles corrélatifs peut se faire sur plusieurs plans différents : faisant abstraction des hexagrammes, on peut attribuer aux trigrammes la figuration directe de la production de l'univers à partir d'un Principe central ; on peut aussi, adoptant la solution opposée, reconnaître aux hexagrammes eux-mêmes le caractère de symboles des « Idées » : les *koua* se verraient alors transposés au niveau de principes d'ordre plus élevé encore (37).

Ce qu'il importe avant tout de pénétrer, c'est l'aspect de synthèse et d'universalité de cet ensemble de signes, dont la forme si simple suffit à traduire de manière saisissante l'immense « distance », et aussi le lien secret qui apparaissent entre l'Absolu et le relatif, l'Infini et le fini, le Parfait et l'imparfait, l'Eternel et le transitoire ; entre les Principes immuables et les reflets les plus obscurs de leurs plus humbles manifestations.

Jean-Louis GRISON.

---

(37) On pourrait alors comparer les trigrammes aux « huit régions célestes » du *Mânava-Dharma-shâstra*, qui correspondent à la circonférence d'*El-Arsh*, les huit *Deva* qui y président s'identifiant exactement aux huit « Anges porteurs du Trône ».

Par contre, une interprétation purement cosmologique serait la suivante : on verrait dans les digrammes les symboles du monde informel, dans les trigrammes ceux du monde intermédiaire, et dans les hexagrammes ceux du monde corporel. Notons à cet égard que l'octogone, lien entre le cercle et le carré, le ciel et la terre, figure effectivement le monde « intermédiaire », domaine de *Vâyu*.

LES LIVRES

RENE GUENON. — Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage (*Les Editions Traditionnelles*, 1964) Premier volume.

Tous les admirateurs et fidèles lecteurs de René Guénon se réjouiront de savoir que les Editions Traditionnelles viennent de réimprimer ses études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage, éparses dans diverses revues. Ce premier volume comprend les articles parus dans l'ancien « Voile d'Isis » et les actuelles « Etudes Traditionnelles ». Une grande partie consiste en compte-rendus de livres ou d'articles parus dans une vingtaine de revues spécialisées, françaises ou étrangères, dont les principales sont le *Grand Loge Bulletin* d'Iowa, le *Symbolisme*, la *Revue internationale des Sociétés secrètes, The Speculative Freemason, Atlantis, Les Archives de Trans-en-Provence*, dont la plupart ne paraissent plus.

Le second volume comprendra les articles encore plus difficiles à trouver rédigés avant que René Guénon ne collabore aux « Etudes Traditionnelles » et parus sous divers pseudonymes tels que le Sphinx ou Palingenius.

On sait que René Guénon estimait que la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage, malgré leur état de dégénérescence ou d'amoindrissement contemporains, étaient les seuls organismes traditionnels de l'Occident ayant conservé une transmission initiatique. On peut donc s'étonner que le maître n'ait jamais consacré une étude vraiment complète sur ces deux questions. Il est vrai qu'il aurait pu le faire s'il avait vécu quelques années de plus. De toute façon, ces deux volumes sont particulièrement précieux, puisqu'il n'est pas de page où le lecteur averti ne puisse trouver un renseignement inédit ou un point de vue plus compréhensif qui lui permettra d'approcher d'un peu plus près deux organisations encore existantes et dont l'origine et le symbolisme sont si fraternellement comparables.

Les articles dont René Guénon a rendu compte lui ont donné l'occasion d'élargir encore le débat, si l'on peut dire, et de donner son opinion sur bien d'autres questions comme les Bohémiens, Joseph de Maistre, les Rose-Croix, les pèlerinages, Martines de Pasqually, les Templiers, les faux de Léo Taxil, la question juive, l'occultisme contemporain et les sombres menées de la contre-initiation. On serait tenté peut-être de regretter que le

maître ait réservé une part importante de son activité d'écrivain à redresser tant d'erreurs renaissantes, au lieu de se consacrer à des ouvrages plus positifs. Mais, à part le fait que là fut un côté « sacrificiel », si j'ose dire, de son génie, il apparaît maintenant que chaque lecteur peut, pour son compte, *en redressant chaque opinion* erronée dénoncée ici, trouver matière à enrichissement et à méditation. Certains pourront y puiser des remarques particulièrement précieuses pour unir dans une perspective logique des études plus complètes, dont René Guénon n'avait pas eu l'occasion de montrer la parenté.

LUC BENOIST.

LUCIEN MEROZ, *René Guénon ou la sagesse initiatique* (Collection la Recherche de l'Absolu, Plon, 1962).

Les livres sur René Guénon sont trop rares (il n'existait jusqu'ici que ceux de Paul Sérant et de Paul Chacornac) pour que nous ne signalions pas celui de M. Méroz aux lecteurs de cette revue, même si nous avons tardé à le faire.

M. Méroz a eu d'autant plus de mérite d'oser son entreprise que sa position est celle d'un catholique de stricte observance, ce qui est son droit, mais qui, à en juger d'après des expériences passées, ne le dispose pas spécialement à une compréhension profonde.

Disons d'abord qu'ayant à parler d'un auteur dont la rigueur logique et la précision du langage constituent un de ses caractères les plus apparents, M. Méroz ne se montre pas lui-même, par l'imprécision de son expression, apte à comprendre la valeur de méthode de la logique. Voici par exemple un type de raisonnement de M. Méroz : « S'il existe une initiation, dit-il, cela suppose qu'il y a des initiés, c'est-à-dire des sujets propres à recevoir l'initiation. » On peut répondre à M. Méroz que si les initiés dont il parle n'ont pas reçu l'initiation, ce ne sont pas des initiés du tout. Et s'ils ont reçu l'initiation ils ne sont plus des sujets. Les raisonnements de ce type sont nombreux et ils donnent au livre une apparence peu cohérente.

Comme M. Méroz ne se sent pas très sûr de sa propre dialectique il a choisi comme système de référence le point de vue scholastique. En somme pour exposer la pensée de René Guénon, ou ce qu'il nomme de ce nom, l'auteur a besoin de la confronter avec le système de saint Thomas, compris de la façon néo-thomiste, comme si ce système, surtout dans cette compréhension spéciale, était le critère absolu de la vérité. Deux portraits d'un même modèle peuvent être confrontés valablement avec ce modèle pour estimer la valeur du portrait. Mais la confrontation de deux portraits entre eux, sans référence au modèle, est de valeur nulle.

L'auteur, comme tous les écrivains catholiques, loue beaucoup René Guénon de sa critique du modernisme. Or c'est là une entreprise facile, qu'il partage avec une foule d'autres auteurs et même de journalistes. Et si René Guénon s'était borné à ce travail négatif on ne parlerait plus de lui. M. Méroz croit devoir le féliciter pour son « idéal de très haute envergure » alors que Guénon estimait tout idéal fort dérisoire. Il l'admire « d'avoir tout sacrifié à une abstraction », alors que rien n'est moins abstrait que la vérité à laquelle Guénon a voué sa vie.

Une autre erreur de M. Méroz ne lui est pas particulière et certains fervents de René Guénon l'ont aussi commise. Beaucoup de ses partisans ont en effet pris ses exposés pour une doctrine nouvelle, alors qu'ils étaient simplement la traduction en langage actuel de vérités immémoriales. Il serait plus juste d'appeler son œuvre une méthode, dont on a voulu faire une doctrine, un chemin dont on a voulu faire un but.

Ce qui est plus intéressant dans le livre de M. Méroz ce sont moins les éloges que les critiques qui le définissent lui-même. Il présente Guénon comme un admirateur exclusif des Védas, ce qui est faire bon marché d'autres sources d'inspiration, qui ont été pour notre maître l'Islam et le taoïsme, ainsi que le montrent les innombrables références de ses écrits. D'autre part et plus loin, il déclare que la volonté de Guénon de « restituer au catholicisme son sens profond, c'est tenter d'accorder les dogmes de l'Eglise avec le Vêdânta », ce qui est une affirmation puérile. René Guénon ne se réfère pas à un dogme particulier, ni à un système, mais à une réalité sous-jacente ou supérieure dont les dogmes sont des traductions parfaitement légitimes sur leur plan, mais relatives. L'attitude que l'auteur prête à Guénon serait comparable à celle d'un myope, adorateur de la nature, qui aurait besoin d'un tableau peint pour goûter plus sûrement un beau paysage.

M. Méroz se présente comme le défenseur de la connaissance « désintéressée » des thomistes, comme s'il y avait eu jamais une telle connaissance, ce qui équivaudrait à l'absence de tout critère de vérité. Parler de désintéressement, en Occident, qui vit dans la fièvre d'un complexe de supériorité ingénue et de racisme idéologique méprisant paraît un peu gros comme entorse à la vérité.

Enfin, comme M. Méroz n'accepte pas la notion guénonienne de la « religion », il déclare que « une telle conception appliquée au christianisme ne peut que le minimiser et finalement le vider de son sens en le réduisant au rang d'un exotérisme qui formulerait en mode religieux une métaphysique que l'on trouverait à l'état pur dans le Vêdânta ». M. Méroz veut délibérément ignorer que, selon la doctrine traditionnelle exposée par René Guénon, la tradition chrétienne, comme toute tradition intégrale, a depuis ses origines un aspect purement méta-

physique et initiatique, mais dont la « position » était à ses débuts ésotérique. Ce sont les catholiques comme M. Méroz qui minimisent et vident de son sens universel le christianisme en le réduisant au rang d'un exotérisme, ce qu'il est d'ailleurs aussi et très légitimement.

Enfin l'auteur termine en déclarant que l'œuvre de René Guénon est riche « en aperçus suggestifs » et fourmille de « vues intéressantes », alors que ce qui fait la valeur exceptionnelle de son œuvre réside dans le caractère de *totalité* par quoi elle a renouvellé la pensée atrophiée depuis plusieurs siècles de l'Occident « classique et bourgeois ». Si ce n'était pas là sa principale importance, il est sûr que M .Méroz ne lui aurait pas consacré un livre.

LUC BENOIST.

La Philosophie de Confucius, par Liu Wu-chi, trad. Raoul Baude (Paris, Payot, 1963).

Confucius et l'humanisme chinois, par Pierre Do-Dinh (Paris, Ed. du Seuil, 1958).

Ces deux petits ouvrages sont l'un et l'autre d'excellents raccourcis, bien que leur cheminement apparaisse différent. Plus qu'une *Philosophie de Confucius,* l'un est l'histoire, aisément et vivement contée, de la pensée chinoise dans ses rapports avec le fond confucéen. L'autre, agréablement écrit et illustré, mais exagérément soumis, peut-être, aux incertitudes, aux « hésitations » de la moderne critique des textes, s'attache davantage au personnage et à l'œuvre, sans pourtant négliger variantes ou prolongements. Egalement originaire de l'aire confucéenne, mais un peu plus teinté de culture occidentale, M. Pierre Do-Dinh n'a pas ces accès alternés de pragmatisme et de passion qui touchent ses voisins chinois dès que leur civilisation est mise en cause. Mais sa sensibilité intuitive lui permet d'apercevoir plus exactement la place du Confucianisme dans la civilisation, et du confucéen dans la société de la Chine.

M. Liu Wu-chi semble accepter le point de vue des lettrés qui fait du Taoïsme une hérésie tardive. Il est vrai que le R.P. Houang Kia-tcheng — qui fut cependant un traducteur avisé du *Tao-te king* — y voit l'aspect *négatif* de sa civilisation nourricière... « *Face d'ombre* », dit avec plus de nuances M. Pierre Do-Dinh, ce qui ne doit pas s'entendre de l'obscurité, du versant *yin,* mais bien de l'occultation et de l'intériorisation de la doctrine. Il souligne ainsi le parallélisme des « *deux grands courants* », non leur rivalité ; l'« *enracinement* » et la continuité d'une pensée qui ignore les mutations : Confucius « *transmet et n'innove pas* » (Louen-yu). « *Mes paroles ont un ancêtre, mes actions ont un maître* », confirme Lao-tseu (ch. 70). La prestigieuse cristallisation du

VI[e] siècle AC apparaît en fait comme un phénomène cyclique, mais aussi comme une nécessité providentielle, alors que s'achève l'âge d'or des Tcheou et que s'annonce le désordre historique et intellectuel des Royaumes combattants. Mais le double courant de la tradition originelle se manifeste beaucoup plus anciennement : il pourrait résulter, note M. Do-Dinh, de la dualité des fonctions du *tchou* et du *cheu*, « *le premier étant chargé des affaires célestes, le second des affaires humaines* ». Mais n'est-ce pas le reflet plus que la cause ? Le mot *jou*, qui qualifiera ultérieurement ces « scribes » devenus lettrés confucéens, a, nous dit M. Liu Wu-chi, le sens d'« homme faible ». L'explication historique qu'il donne de cette étymologie, pour insuffisante qu'elle soit, ne contredit pas à la hiérarchie des fonctions, bien au contraire. Mais le *jou* « homme faible » nous paraît prendre tout son sens lorsqu'on l'oppose au *sien* taoïste qui a, lui, le sens d'« homme élevé ». Elevé au-dessus du sort commun des hommes, et conséquemment au-dessus des règles du monde. Alors que le rôle des « scribes » sera, tout au long de l'histoire chinoise, l'établissement d'une harmonie, d'un équilibre de la société par la modération des désirs, la discipline morale et, comme le fait dire Tch'ouang-tseu à Confucius, le maintien « *dans les limites de la règle* ».

Les essais de synthèse de l'époque Song sont particulièrement intéressants, même s'ils comportent, par rapport aux distinctions premières, une certaine dose de confusion. Ils seront vite compromis par la rationalisation de l'« *heureux moissonneur* » Tchou-hi. Mais on retrouve peut-être au degré inférieur, entre Tchou-hi et Wang Yang-ming, la dualité traditionnelle des « scribes » et des « devins », de la lettre et de l'esprit, du littéralisme et de l'intuition. Quant à l'âge contemporain, qui met en question jusqu'à la lettre même, il nous paraît comporter en lui la réponse aux questions qu'il pose. Que l'opportunisme puisse lui commander certains accommodements de pure forme ne doit pas faire illusion : dès l'instant où c'est l'équilibre de la société qu'il s'agit d'abattre, il n'est de place pour Maître K'ong qu'aux enfers de l'abomination et de l'oubli. Même si l'on doit y précipiter simultanément tout le passé de la Chine, ce par quoi elle n'avait jamais cessé d'être elle-même.

Pierre Grison.

REVUES REÇUES

Le Symbolisme, No 364, avril ; No 365, mai-juin ; No 366, juillet-septembre 1964.

L'Initiation, 37e année, No 4, octobre-novembre-décembre 1963.

Nova et Vetera, XXXIXe année, No 1, janvier-Mars et No 2, avril-juin 1964, Genève.

Asiatische Studien, Etudes Asiatiques, No 1-4 1963, Franke Verlag, Bern.

France-Asie, vol. XIX, No 179, mai-juin 1963.

Ingénieur-Constructeur, 62e année, No 79, février 1964.

Der Aushang, Herbst 1964, Otto Müller Verlag, Salzburg.

Elsinore, Margo 1964, anno I, No 4.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 10-1964